Spinoza

Die Ethik

B
3973
G4
S7
1887

Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by
Peter Kaye

Die Ethik.

Von

B. Spinoza.

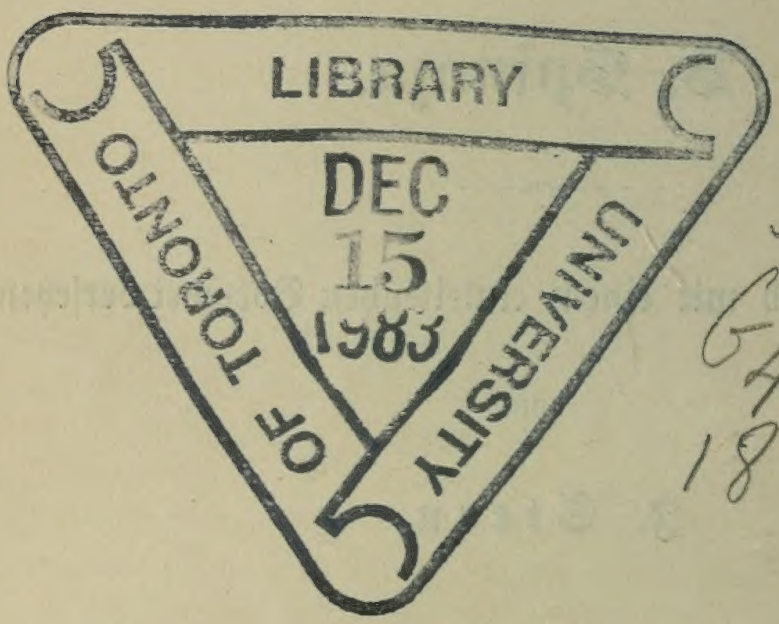
Neu übersetzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen

von

J. Stern.

Leipzig.

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.



B
3973
G57
1887

Vorwort des Übersetzers.

Nichts ist beständiger, als der Wechsel. Der Zahn der Zeit benagt auch den härtesten Kiesel, die Sense Saturns mäht die mächtigsten Eichen ab, und was ehedem für alle Ewigkeiten gegründet schien und die Wogen des Zeitenstromes sich sorglos um den trotzigen Busen spielen ließ, nach Jahrhunderten war es morsch und brüchig geworden. Große Weltreiche sind vom Erdboden hinweggefegt worden und nur noch in den Chroniken finden sich ihre Spuren. Riesen unter den Tiergeschlechtern sind ausgestorben, Seen und Meere sind eingetrocknet, Gebirge sind gesunken und Thäler breiten sich an deren Stelle aus. Die ewigen Sterne selbst erbleichen nach Jahrmillionen und sogar für die Götter kommt der Tag der Götterdämmerung und läßt sie, denen das Attribut der Ewigkeit vorzugsweise gezollt wird, hinabsteigen in die Schattenwelt und die Throne des Himmels Nachfolgern einräumen, welche im Lauf der Jahrhunderte ein gleiches Schicksal ereilt, und es kommt die Zeit, wo das ganze Geschlecht der Götter gewesen ist, in den Katakomben der Geschichte ruht und nur noch ein heiteres Spielzeug der Musen ist.

Nicht anders ist es mit andern Großmächten des Geistes. Ideen, welche viele Jahrhunderte hindurch der idealen und materiellen Gestaltung der Civilisation, den Gedanken und Anschauungen wie den Handlungen und Einrichtungen ihr Gepräge verleihen, werden von neuen geistigen Mächten in den Hintergrund gedrängt und verdrängt. Mit absoluter Souveränität schwang einst die Kirche ihr Scepter über die Völker. Kaiser und Könige neigten ihr Haupt vor ihren Vertretern und zitterten vor ihrem Bannstrahl. Leben und Tod hing an ihrem Munde, die Geschicke der Menschen und Völker lagen in ihren Händen. Und heute? In denjenigen Kreisen, in welche das Licht des Wissens zu dringen vermochte, genießt sie nur noch die Achtung, die man Greisen weiht, welche eine bedeutende Vergangenheit hinter sich haben. Die Gesetzgebung hat sich von ihr emancipiert und gestattet ihr kaum einen merklichen Einfluß. Nur lose und locker hängt sie noch mit dem Staat

zusammen. Sie führt nur noch ein schattenhaftes Dasein. — Und wie im Leben, so herrschte einst die Kirche in der Wissenschaft unter dem Namen Theologie oder Gottesgelahrtheit, und wie im Leben so wurde sie auch in der Wissenschaft mediatisiert. Ihr Erbe trat die Philosophie an, welche ihrerseits bald wieder vor den Naturwissenschaften zurückweichen mußte.

Sehr verfehlt wäre es indessen, aus dieser stetigen Metamorphose des Kulturorganismus die Nichtigkeit alles Wissens zu schließen und der Skepsis zu huldigen. Vielmehr vollzieht sich in solchen Wandlungen der Klärungs- und Läuterungsprozeß des menschlichen Wissens, das große Gesetz der Entwicklung, welches im Reich des Gedankens ebenso wie in dem der Organismen waltet. Alle jene verflossenen geistigen Mächte enthielten kulturelle Momente genug, mögen diese nun positiver oder anregender, den Fortschritt fördernder Natur gewesen sein. Und wenn sie auch vom Schauplatz des Kulturlebens abtreten mußten, so hinterließen sie demselben doch ihre guten Bestandteile, ihre edlen Säfte und Kräfte. Ihr Leib verweste, ihre Seele hatte einen neuen Leib erhalten, oder war in die Weltseele der Kultur aufgegangen.

Nur verblendete Einseitigkeit kann z. B. bestreiten, daß auch die Kirche ihre großen Verdienste um die Kulturentwicklung hat. Es ist sogar gewiß, daß die neuzeitlichen Freiheits- und Gleichheitsbestrebungen, die darauf gerichtet sind, die Gegensätze zwischen Ständen und Klassen auszugleichen und alle Menschen an den Errungenschaften der Kultur participieren zu lassen, aus der durch das Christentum zwar nicht erstmals aufgestellten, aber doch popularisierten und unter den Völkern verbreiteten Lehre, daß alle Menschen Brüder seien, herausgewachsen sind. Dem Staatswesen des Altertums, auch den griechischen Demokratien, lag die Gleichheitsidee gänzlich fern; wie denn die Arbeit und die Arbeiter bei den antiken Kulturvölkern als „banausisch" gering geschätzt wurden, so daß sogar Künstler wie Phidias verachtet waren, wiewohl ihre Werke der Stolz Griechenlands waren und man sich glücklich pries, sie einmal im Leben gesehen zu haben. Selbst die Philosophen teilten diese Anschauung; nannte doch selbst ein Sokrates die ἀεργία (die Geschäftslosigkeit) die Schwester der Freiheit. — Macht man aber hiergegen den grellen Widerspruch zwischen der besagten Lehre und der Praxis während der Glanzperiode der Kirche geltend, so ist das, als wollte man über die Medizin den Stab brechen, weil sie bislang über zahlreiche Krankheiten noch keine Macht besitzt. Ideen wie die in Rede

stehende Lehre bedürfen Jahrhunderte, bis es ihnen gelingt, den Egoismus (bezüglich des Ziels) und die Unwissenheit (bezüglich der Mittel) — beide Eigenschaften, die der Mensch von Natur mit seinen tierischen Verwandten gemein hat — zu überwinden, wie auch die superstiöse Hülle, in der sie zuerst auftraten, zu sprengen, um sich nach und nach im praktischen Leben zu verwirklichen.

Zum Teil werden diese geistigen Mächte — um wieder zu unserm Gegenstand zurückzukehren — keineswegs gänzlich depossediert, sondern nur eingeschränkt, soweit sie sich in Dinge gemischt hatten, die eigentlich außerhalb ihrer Sphäre lagen, sofern sie über die eigentlichen Grenzen ihres Gebiets hinaus und in Nachbargebiete hinübergegriffen hatten. Dies ist besonders bei der Philosophie der Fall, deren hoher Wert für das gesamte Wissensgebiet unbestreitbar ist, wenn sie auch manche Provinzen aufgeben und an die Naturwissenschaften abtreten mußte.

Kein philosophisches System steht mit diesen, den Naturwissenschaften, so sehr im Einklang, wie das System Spinozas — weil kein anderes sich so ganz auf die eigene Domäne der Philosophie beschränkt hat, und mit solchem Tief- und Scharfblick und solch logischer Strenge verfahren ist — wie denn überhaupt die geistige Strömung der Gegenwart allenthalben auf die Quellen zurückleitet, die in der Ethik ihren Ursprung haben. Sogar sind die epochemachendsten Theorien der modernen Naturforschung, die Theorie von der Erhaltung der Kraft und die Darwinsche Evolutionstheorie, notwendige Ergänzungen und Konsequenzen des Spinozismus, so daß man wohl annehmen darf, daß den exakten Forschern von dem philosophischen Denker (wenn auch indirekt) der Weg gezeigt wurde, auf welchem sie zu ihrer Entdeckung gelangten.

Wenn die Substanz und ihre Kräfte, wie Spinoza lehrte, ewig sind, weder Anfang noch Ende haben, so kann selbstredend keine Kraft verloren gehen, und ihr Verschwinden kann nichts anderes bedeuten, als Umwandlung in eine andere Form (der Bewegung). — Und wenn die Natur, wie Spinoza lehrt, niemals nach Zwecken, sondern immer nur nach Ursachen handelt, wenn alle teleologischen Gesichtspunkte in der Erklärung der Natur als intellektuelle Hallucinationen aufgegeben werden müssen und die Kausalität allein alles Werden regiert, so bedarf die Zweckmäßigkeit in der Bildung der Organismen einer kausalen Erklärung und diese ist es eben, welche die Evolutionstheorie

giebt.*) — Die Ausdehnung des Kausalitätsgesetzes auf den menschlichen Willen und die menschlichen Handlungen wird zwar theoretisch noch jetzt vielfach bestritten; in den verschiedenen Zweigen des praktischen Lebens aber ist sie mehr oder weniger zur Geltung gelangt, und selbst die Rechtspraxis hat sich ihr teilweise anbequemen müssen. — Selbst die auf Centralisation der Produktion gerichteten socialen Bestrebungen unserer Zeit können sich auf Stellen in der Ethik zu ihren Gunsten berufen. Man sehe im vierten Teil die Anmerkungen zu den Lehrsätzen 18 und 35, und im Anhang desselben Teils § 12. Hierzu vergleiche man das fünfte Kapitel des Theologisch-politischen Traktats, worin es heißt: „Die menschliche Gemeinschaft ist nicht bloß zum Schutz vor Feinden, sondern auch zur Herstellung vieler nützlichen Dinge gut und sogar höchst notwendig"; ein Satz, der wie ein Protest gegen die manchesterliche Richtung klingt. — Man wird überhaupt gut thun, in allen Vitalfragen sich in Spinozas Ethik umzusehen, da sie, besonders in der Analyse der menschlichen Affekte, die feinsten Beobachtungen über das Seelenleben enthält, aus welchen höchst wertvolle Fingerzeige für das praktische Leben abgeleitet werden können. Noch jetzt sind die großen und tiefen Gedanken in diesem reichhaltigen und ergiebigen Ideenschacht nur zum Teil verstanden und gewürdigt und für das Gesamtwissen fruchtbar gemacht worden.

Spinozas Ethik ist ein Monumentalbau des Gedankens, mit dem sich kein anderes Werk im weiten Reich der Wissenschaft vergleichen läßt, und nur der Schwierigkeit ihres vollen Verständnisses ist es zuzuschreiben, daß sie nicht längst populär geworden und als „achtes Weltwunder" anerkannt ist. Das System Spinozas, sagt Kuno Fischer, ist ein Krystall der Philosophie, sowohl in der Strenge der Form, als in der Durchsichtigkeit des Inhalts, und wie die reguläre Körperbildung der Natur an den Krystallen am besten erkannt werden kann, so ist die rationelle Begriffsbildung und das Vermögen des demonstrierenden Geistes am reinsten dargestellt im Spinozismus. Der Gedanke gährt hier nicht in einer trüben Tiefe, sondern klärt sich auf in sicheren und durchsichtigen Bildungen; er breitet sich aus wie das Licht im Univer-

*) Daher hat auch der Spinozist Goethe sich so lebhaft mit dem Problem befaßt, welches Darwin gelöst hat, und den Darwinismus sozusagen vorgeahnt. S. Strauß, Der alte und der neue Glaube, Abschnitt 55.

sum, und indem er überall hinscheint, so behält die Welt nirgends ein dunkles und unbegriffenes Gebiet, das an der Stelle des Verstandes die menschliche Einbildungskraft einnehmen könnte. Es giebt in dem Lichte der einen Substanz keinen Schatten, wie es an den Orten keinen Schatten giebt, welche die Sonne in ihrem Zenith haben.

Bei alledem ist das Verständnis der Ethik, wie bereits bemerkt, teilweise ungemein schwierig, und keineswegs bloß für den im abstrakten Denken ungeübten philosophischen Laien. Dies hat seinen Grund nicht bloß in der zum Teil eigenartigen Terminologie,*) sondern auch in

---

*) Die Ausdrucksweise Spinozas wurde von den beiden zu seiner Zeit die Geister beherrschenden Richtungen erheblich beeinflußt, der theologischen Weltanschauung, zu welcher sich die Nichtphilosophen bekannten, (vulgus Volk nennt er ihre Bekenner, und superstitiosi Vertreter des Aberglaubens die Theologen), und der cartesianischen Philosophie, welcher die wissenschaftlich Gebildeten der damaligen Zeit huldigten. In der Darstellung seines eigenen, diesen beiden Richtungen diametral entgegengesetzten Systems bequemt er sich daher zum Teil ihrer Sprechweise an; keineswegs aus Scheu, die Dinge beim rechten Namen zu nennen — enthält doch die Ethik Stellen genug, welche für die Theologie vernichtend sind — sondern weil er in gewissen Begriffen und Lehren derselben brauchbare Bausteine für sein System erblickte, sofern sie nur in seinem Sinne verstanden werden. So z. B. wenn er die Substanz (welche stellenweise auch Natur heißt) Gott nennt, oder wenn er im Fünften Teil eine Art Unsterblichkeit der Seele lehrt (welche subjektiv zu nehmen ist, indem der Geist, sobald er die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit auffaßt, von keiner Vorstellung der Vergänglichkeit beunruhigt wird. Die Worte Fausts gegen Mephisto über das Epitheton „ewig" sind offenbar eine Spinozistische Reminiscenz). Man sehe auch im Zweiten Teil Lehrsatz 7, Anmerkung; im Vierten Teil Lehrsatz 68, Anmerkung; im Fünften Teil Lehrsatz 36, Anmerkung. — Was die Cartesianische Philosophie anbelangt, so bemerkt Dühring: „Um die beiden uneigentlichen Substanzen zu beseitigen, die Cartesius für Ausdehnung und Denken angenommen hatte, macht Spinoza sie zu bloßen Attributen einer und derselben Wirklichkeit. Hätte in dieser Beziehung der Druck der cartesischen Atmosphäre den eigenen Geist Spinozas an seiner natürlichen Haltung nicht behindert, so würde er in dem Denken kein Attribut anerkannt haben. Ja es ist wahrscheinlich, daß er den ganzen Begriff des Attributs gar nicht concipiert, sondern sofort die Arten und Weisen (modi) des Seins würde eingeführt haben."

scheinbaren Widersprüchen des Werkes. Kein Wunder daher, daß die Ethik, resp. der Spinozismus, sehr verschiedenartige Auffassungen gefunden hat, und daß noch jetzt die Akten darüber nicht geschlossen sind. — Lesern, welche in das volle Verständnis des Werks eindringen wollen, empfehlen wir als Hilfsmittel die Werke: „Spinozas Leben und Lehre" von C. v. Orelli (Aarau 1850), „Geschichte der neueren Philosophie" von Kuno Fischer, Erster Band, II. Abteilung (Mannheim 1854) und „Die Lehre Spinozas" von Theodor Camerer (Stuttgart 1877), ohne daß wir uns in allem und jedem zur Auffassung dieser Autoren bekennen. — Aber auch solche Leser, welche sich dem Verständnis des Systems in seinem organischen Zusammenhang nicht gewachsen fühlen, werden in allen fünf Teilen desselben zahlreiche sehr gemeinverständliche und jedermann einleuchtende Stellen finden, wo ihnen das sonnenhafte Auge des größten Denkergenies unverschleiert entgegenblickt; populäre Oasen, in welchen klar und krystallhell die Silberquellen des Geistes sprudeln, und köstliche Gedankenfrüchte den Leser erquicken. In dieser Hinsicht machen wir besonders auf die Anmerkungen, wie auch auf die Vorworte und Anhänge zu den einzelnen Teilen aufmerksam, wo die Darstellung die Form streng mathematischer Demonstration abstreift und sich in freier Behandlungsweise ergeht.

Versuchen wir es, die Hauptgedanken des Systems, der philosophischen Kunstsprache entkleidet, nach unserer Auffassung in aller Kürze populär darzustellen.

Die (räumlich) ausgedehnte Substanz (die Materie oder der Stoff) ist das einzig Existierende. Die Existenz einer nicht ausgedehnten Substanz ist Illusion. Außer der Einen ausgedehnten Substanz existiert nichts.

Die Substanz ist ewig und unzerstörbar, ohne Anfang und ohne Ende.

Wie die Ausdehnung, so gehört auch das Denken zum Wesen der Substanz. Beide sind Attribute derselben, ohne welche sie nicht gedacht werden kann.

Durch den Wechsel von Bewegung und Ruhe entstehen die vergänglichen Formen oder Daseinsweisen, Modifikationen oder Modi (Einzahl Modus) der Substanz, die vergänglichen Dinge, der Wechsel der Erscheinungen, die Einzelwesen. Alle Einzelwesen oder Einzeldinge sind Daseinsformen der Substanz, kräuselnde Wellen im ewigwogenden Meere der ewigen Substanz.

Die Substanz mit ihren Attributen ist das ewigwirkende Wesen, welches sich in den mannigfaltigen Erscheinungsformen offenbart. Die Erscheinungsformen sind vorübergehend, die Substanz und die Attribute in ihnen sind ewig.*)

Alle Einzeldinge haben eine doppelte Seite, eine ewige und eine zeitliche. Die Substanz und die Attribute in ihnen sind das Ewige, Göttliche; die Form ist das Zeitliche, Vergängliche.

Kein Wesen kann in nichts zerfallen,
Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig; denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.

In diesem Vers spricht Goethe die Weltanschauung Spinozas aus, wie auch in den Worten, die der Erdgeist zu Faust spricht:

In Lebensfluten, im Thatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewig Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben.
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Das lebendige Kleid der Gottheit, das sind die flüchtigen Formen der Erscheinungswelt.

Die Substanz mit ihren Attributen, oder die Natur, wirkt oder

---

*) Das Fahnden nach dem metaphysischen Substrat der Erscheinungswelt, womit sich spätere Philosophen abquälten und das bei Schopenhauer zu der wunderlichen Theorie führte, daß der Wille das Absolute sei, muß in der Beleuchtung der spinozistischen Philosophie als ein ebenso unnötiges wie zweckloses Beginnen erscheinen. Der Begriff Sein ist die gegebene Voraussetzung alles Denkens, der Fundamentalbegriff aller Begriffe, der den Begriff Existenz in sich schließt und also weder bewiesen zu werden braucht noch kann. Die Aufgabe des Denkens kann also nur sein, den Inhalt des Seins oder der Substanz zu entwickeln.

handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach Ursachen. Der Natur Zwecke andichten ist kindischer Anthropomorphismus. Das Gesetz der Kausalität herrscht allgemein. Keine Wirkung ohne Ursache. Alles was geschieht, geschieht daher mit eherner Notwendigkeit.

Nichtsdestoweniger handelt oder wirkt die Substanz frei. Denn unter freiem Wirken versteht Spinoza ein Wirken, zu welchem das wirkende Subjekt nur von den Gesetzen Seiner*) Natur ursächlich bestimmt oder veranlaßt wurde. Nur dasjenige Wirken ist ein unfreies, bei welchem das wirkende Subjekt von einem andern beeinflußt wird. Die Substanz handelt oder wirkt darum immer frei, da es nur Eine Substanz giebt, welche von keinem andern zum Wirken bestimmt werden kann. Die Einzelwesen aber handeln frei, wo sie nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, unfrei, wo sie von andern Einzelwesen beeinflußt werden.

Vollkommen und unvollkommen, gut und schlecht, sind Gegensätze, welche von der objektiven Betrachtung der Natur fern gehalten werden müssen. Die Natur ist nirgends unvollkommen, und gut und schlecht können die Dinge von dem Menschen nur genannt werden, sofern sie für ihn, den Menschen, nützlich oder schädlich sind.

Der Mensch selbst ist nur ein Modus, eine Daseinsform der Substanz, wie alle andern Einzelwesen. Aber er ist ein Modus von mehr Realität als andere Modi; denn er ist ein mit Verstand begabtes Einzelwesen, er besteht aus Geist und Körper.

Der Geist ist kein vom Körper verschiedenes Wesen, sondern eine an den Leib gebundene Eigenschaft, ein Attribut des Körpers, vergänglich wie dieser. Er ist die Denkfähigkeit des Menschenkörpers.

Im Denken spiegelt sich die Welt des Seins. Die reale Welt wird daher in der Welt des Geistes reflektiert, und zwar vermittelst des eigenen Körpers. Denn den Inhalt des Geistes bildet der Körper; die mannigfaltigen Vorgänge in ihm, seine verschiedenen Zustände und Erregungen reflektieren sich im Geiste. Vermittelst der Eindrücke, welche andere Dinge auf den Körper machen, spiegeln auch sie sich im menschlichen Geiste.

---

*) Wir haben in diesem Werk die Wörter, welche besonders betont werden sollen, wie „ein" im Sinne von einzig, „seine" im Sinne von seine eigene, nicht durch Sperrdruck, sondern durch große Anfangsbuchstaben ausgezeichnet.

Ideen sind Bejahungen und Verneinungen der Körpererregungen und des Reflektiertwerdens dieser Erregungen im Denken (Ideen der Ideen). Falsche Ideen sind nur unvollständige (inadäquate) Ideen, verstümmelte und verworrene, oder unklare Spiegelung der Vorgänge des Körpers, wahre (adäquate) Ideen spiegeln die körperlichen Vorgänge vollständig und geordnet, klar. Das Falsche ist daher nichts Positives in den Ideen, sondern nur ein Stück Wahrheit.*)

Der menschliche Wille steht, wie jeder andere Modus, wie jede andere Naturerscheinung, unter dem Gesetz der Kausalität. Es ist eine reine Einbildung (eine inadäquate Idee), wenn die Menschen glauben, es stehe ganz in ihrem Belieben, sich so oder anders zu entschließen. Denn der Wille ist nur das bewußte Begehren. Dieses selbst aber

---

*) Treffend behauptet Spinoza, daß sehr viele Irrtümer eigentlich gar keine Ideen, sondern nur gedachte Worte seien. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 49 im Zweiten Teil.) — Die Sprache ist allerdings ein vorzügliches Instrument des Denkens und für dieses selbst noch weit wichtiger, als für die Mitteilung. Denn wie ungeschmeidig und schwerfällig würde der Geist Begriffe bilden, urteilen und schließen, wenn er mit der spartanischen Münze reiner Begriffe operieren müßte. Statt dessen bedient er sich des gedachten Worts wie eines leichten Papiergelds, wodurch der höhere Denkprozeß erst möglich wird. (Nicht übel heißt daher in älteren Schriften der Mensch das redende Tier.) Das ist aber auch wiederum die Ursache sehr vieler Irrtümer. Denn da auf die Kongruenz des Worts mit dem Begriff, den es vertritt, häufig nicht geachtet wird, so wird manches in Worten kombiniert, was in den eigentlichen Begriff aufgelöst gar nicht zusammen denkbar ist. Goethe, der Spinozist, hat dies ohne Zweifel im Sinn, wenn es im Faust heißt:

Schüler: Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein.

Mephisto: Schon gut! Nur muß man sich nicht allzu ängstlich quälen!
Denn eben, wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.

Und an einer andern Stelle:

Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Daß sich dabei auch etwas denken lasse.

ist nichts anderes als der Selbsterhaltungstrieb (beim Menschen das Streben nach Wohlbefinden). Der Selbsterhaltungstrieb, welcher jedem Einzelwesen innewohnt, ist eben die Ursache, welche jedes Begehren determiniert, unser ganzes Thun und Lassen reguliert.

Der Mensch begehrt nach Naturnotwendigkeit, was sein Dasein fördert (oder was ihn mit Lust erregt), und verschmäht, was es hemmt (oder was ihn mit Unlust erregt). Beim Widerstreit der Begierden siegt immer die stärkere Begierde. Das bessere Wissen alteriert das Begehren nur insofern, als bei besserem Wissen die latente Begierde nach dem erwacht, was dem Wohlbefinden mehr entspricht, weshalb es der Körper stärker begehrt; während es bei mangelhaftem Wissen dem Begehren entrückt ist, weshalb die Begierde das erstrebt, was dem Wohlbefinden minder entspricht. Das bessere Wissen ist bloß das geschärfte Auge des Begehrens. Die Entschließung ist immer in der jeweiligen Disposition des Menschen im Moment des Entschließens bedingt. Unter allen Illusionen erscheint Spinoza als eine der gröbsten die, daß die Menschen ihren Willen für frei im gewöhnlichen Sinne halten, daß sie glauben, der Mensch mache eine Ausnahme von allen andern Naturdingen und stehe außerhalb des Gesetzes der Kausalität. Er kommt in mehreren Stellen der Ethik auf diese seine epochemachende Lehre zurück und am Schluß des Zweiten Teils beleuchtet er ihre mannigfache Nützlichkeit, wohl wissend, daß sie von verschiedenen Seiten als eine vermeintlich verderbliche Lehre angefochten werden würde. Auf den hausbackenen Einwand, daß hienach die Gesellschaft kein Recht hätte, den Verbrecher zu bestrafen, antwortet er in seinen Briefen.*) Eine

---

*) Dieselben werden von mir übersetzt in gleichem Verlag erscheinen. — Die vernünftige Auffassung der Strafe, welche die Gesellschaft über den Verbrecher verhängt, ist in dem Schillerschen Vers ausgedrückt: „Nicht Geschehenes rächen, gedrohtem Übel wollen wir begegnen". Der Begriff der „Sühne" muß hiernach allerdings aufgegeben werden. Sühne ist in der That bezüglich der Gesellschaft nichts anderes als Rachsucht beim Individuum. Die Gesellschaft aber darf sich nicht auf den Standpunkt des Affekts stellen, sondern muß den des Intellekts einnehmen. — Psychologisch verfehlt ist es auch — nebenbei bemerkt — wenn man durch recht harte und rohe Strafen (Todes- und Prügelstrafe) von Verbrechen abschrecken will. Rohe Strafen verrohen die Gesellschaft und stumpfen die Sensibilität für die Strafe eher ab. Beweis: das Mittelalter.

geradezu idiotenhafte Auffassung verrät es, wenn man dieselbe, wie schon oft geschehen ist, mit dem Fatalismus identifiziert, oder als eine dem Fatalismus verwandte Lehre bezeichnet; da ja gerade Spinoza es ist, der die wahre Erkenntnis zum Hauptmotiv des menschlichen Wollens und Strebens erheben will.

Schiller hat dieser Spinozistischen Lehre vom Willen in dem Vers Ausdruck gegeben:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen,
Die innere Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Das praktische Ziel der Ethik ist, wie schon der Titel zeigt, die Tugend- oder Glückseligkeitslehre, denn Tugend und Glückseligkeit sind für Spinoza eins und dasselbe, was er am Schluß des Werks in einem eigenen Lehrsatz hervorhebt. Die menschliche Glückseligkeit ist in den physischen und psychischen Zuständen des Menschen bedingt. In letzterer Hinsicht ist sie Gegenstand der Philosophie (speciell der Psychologie).

In psychischer Hinsicht kommen für die Glückseligkeit die Affekte in Betracht, welche, so zahlreich sie sind, von Spinoza auf drei Hauptaffekte zurückgeführt werden. Alle Affekte sind teils Lust oder Unlust*)

*) Für das Verständnis psychologischer Vorgänge und speciell der spinozistischen Affektlehre ist es ungemein wichtig, daß man die unmittelbare Lust und Unlust von der mittelbaren oder idealen scharf unterscheide. Unter der letzteren verstehe ich diejenige, welche durch die Idee der unmittelbaren Lust und Unlust in der Stimmung erzeugt wird. Z. B. der Genuß einer Frucht erregt in meinem Geschmackssinn Lust (unmittelbare Lust). Infolgedessen erregt die Idee dieser Frucht in meiner Stimmung Lust (mittelbare oder ideale Lust, Liebe). Nur diese letztere gehört zu den Affekten im Sinne Spinozas. Darum definiert Spinoza den Affekt als eine (verworrene) Idee. Die unmittelbare Lust oder Unlust dagegen wird von Spinoza durch „größere oder geringere Realität" oder „Daseinskraft des Körpers" bezeichnet.

(oder auf ihren Gegenstand bezogen Liebe und Haß), teils Begierde. Die letztere verhält sich zu den beiden ersteren so, daß die Begierde das, was im Menschen die Stimmung der Lust erregt, erstrebt, bezw. zu erhalten sucht, und das, was im Menschen die Stimmung der Unlust erregt, verschmäht, bezw. zu entfernen sucht. — Soweit nun die Affekte Unluststimmungen sind, hemmen sie die menschliche Glückseligkeit. Aber auch die Lustaffekte beeinträchtigen die Glückseligkeit nicht wenig, sofern aus ihnen Begierden entspringen, die den Menschen zu Handlungen veranlassen, welche seine Glückseligkeit hemmen; und ferner, sofern sie den Geist für eine bestimmte Sache occupieren und seine freie Bethätigung, die Erkenntnis, hemmen. Unser Philosoph schreitet daher zur eingehenden Behandlung der Affekte. Entsprechend seiner Lehre, daß der Mensch als ein Produkt der Natur betrachtet und verstanden werden müsse, analysiert er dieselben wie der Naturforscher physikalische oder physiologische Phänomene und der Mathematiker Linien, Flächen und Körper, und giebt uns hochinteressante Aufschlüsse über die Natur der einzelnen Affekte, ihren Ursprung, ihre Stärke, ihre Wandlungen, ihre gegenseitigen Beziehungen u. s. f.

Hierbei ergiebt sich die höchst wichtige Scheidung der Affekte in solche, welche aus unklaren, und solche, welche aus klaren Ideen entspringen. Nur aus unklaren Ideen können Unlustaffekte entspringen; aus klaren Ideen entspringen nur Lustaffekte. Nur Affekte, welche aus unklaren Ideen entspringen, können dem Wohlbefinden nachteilig werden, Affekte, die aus klaren Ideen entspringen, sind ihm stets förderlich. Denn hat der Mensch unklare Ideen, so freut er sich kindisch an dem glänzenden Schimmer von Scheingütern, die ihm häufig genug zum Verderben gereichen, und erstrebt sie. Hat er aber wahre Ideen, so erfreut er sich nur an den echten Gütern und wendet ihnen sein Streben zu. Unlust aber kann schon darum aus klaren Ideen nicht entspringen, weil die klare Idee alles unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit auffaßt (s. später). — Die aus unklaren Ideen entspringenden Stimmungen nennt Spinoza passive Affekte oder Leiden, die aus klaren aktive Affekte, Handlungen oder Thätigkeit. Denn bei jenen erleidet der menschliche

---

Durch diese Distinktion werden alle Nebel, die bisher die spinozistische Affektlehre trübten und die Erklärer verwirrten, vollständig zerstreut und sie enthüllt sich uns in sonniger Klarheit.

Glückseligkeitstrieb die Einwirkung von Außendingen, wodurch er von seinem wahren Ziel abgelenkt wird, er leidet von den Außendingen; nicht aber bei diesen. Und da nach Spinoza nur derjenige Modus frei handelt, der nach den Gesetzen Seiner Natur handelt oder thätig ist (s. oben), so handelt der Mensch *frei*, wenn sein Begehren aus klaren Ideen, *unfrei*, wenn es aus unklaren Ideen hervorgeht.

Unter allen Gütern muß hienach die *Erkenntnis* das höchste Gut sein, weil sie der sicherste Kompaß ist für den Glückseligkeitstrieb, und zugleich selbst die Stimmung in den ihr am meisten zusagenden Zustand versetzt. Diejenige Erkenntnis, welche sich auf die Regelung des menschlichen Thun und Lassens bezieht, nennt Spinoza *Vernunft*, und ein hienach geregeltes Leben ein vernunftgemäßes Leben. — Eben das und nichts anderes ist die *Tugend*. Der tugendhafte Mensch regelt sein Leben nach den Vorschriften der Vernunft, weil das seinem Trieb nach Wohlbefinden entspricht, während der Lasterhafte den Affekten folgt, den Weg nach Wohlbefinden einzuschlagen glaubt, aber irregeleitet wird, strauchelt und nie zu seinem Ziele gelangt. Die Grundlage der Tugend kann daher keine andere sein, als der Selbsterhaltungstrieb oder der Trieb nach Wohlbefinden, und alle Versuche der Moralisten, die Tugend auf eine andere Basis zu stellen, mußten und müssen daher ebenso scheitern, wie die Versuche des Physikers, die Schwerkraft aufzuheben.

Welche Hauptregeln ergeben sich nun aus der Vernunft für die menschliche Lebensweise? Vor allem veranlaßt sie den Menschen, immer mehr seine Erkenntnis zu läutern und zu vermehren. Denn je mehr und je klarer wir die Dinge erkennen, destoweniger leiden wir von ihnen, destomehr verwandeln wir sie mit dem Zauberstab der Erkenntnis zu unversiegbaren Quellen ungetrübter Freude. — Weiter ergiebt sich aus der Vernunft die Selbstbeherrschung, die Mäßigkeit und andere ähnliche Maximen im Verhalten des Menschen gegen sich selbst. Daß Spinoza kein einseitiger Philosoph des Geistes ist, der die Bedeutung des Körpers unterschätzt oder vernachlässigt, zeigen uns mehrere Stellen der Ethik, welche betonen, daß der Geist destomehr zur Erkenntnis fähig ist, je kräftiger der Körper ist. Und daß er kein finsterer Asket oder Prediger der Abstinenz ist, zeigt die schöne Stelle in der Anmerkung zum 45. Lehrsatz im Vierten Teil. — Im Verhalten des Menschen gegen andere Menschen ergiebt sich aus der Vernunft das Streben, die übrigen Menschen zu unterstützen und sie durch Freund-

schaft zu verbinden, mit andern Worten: die Nächstenliebe oder Humanität. In schöner Übereinstimmung mit dem Christentum lehrt auch der Spinozismus, daß Haß und Kränkung mit Liebe und Wohlthun erwidert werden sollen.*) Auch jede leidenschaftliche oder gewaltsame Bekehrung Andersdenkender (in religiösen oder andern Ansichten), jeder Fanatismus steht mit der Vernunft im Widerspruch. Überhaupt ist der Vierte Teil der Ethik reich an überaus weisen Anweisungen für die Lebenspraxis. — Bezeichnend für den verständigen, jeder pessimistischen und misanthropischen Morosität abholden, realistischen Idealismus Spinozas ist auch seine hohe Wertschätzung der staatlichen Gemeinschaft.

Klar und unanfechtbar sind Spinozas Erläuterungen des Natur- und bürgerlichen Rechts. Man kann hienach in Kürze den Rechtsbegriff so definieren: Von Natur kann jeder thun, was er will und vermag. Die Gesellschaft aber setzt dem individuellen Willen Schranken zu Gunsten des Gesamtwohls. Handlungen, welchen solche Schranken nicht gesetzt sind, sind das Recht des Gesellschaftsglieds.

Die Vernunft muß aber endlich auch zu dem Streben führen, die Affekte selbst (nicht bloß die Handlungen) zu bemeistern, diejenigen, welche ein Übermaß haben können, zu zügeln und die schlechten zu bekämpfen. Wie dies geschehen kann, giebt der Fünfte Teil an. Unter den Waffen des Geistes wider die Affekte ist eine der wirksamsten die Betrachtung alles Geschehenen unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit. Diese herrliche Idee, die ich in meiner „Religion der Zukunft" (Stuttgart 1883, J. H. W. Dietz) ein „geistiges Bromkali aus der Apotheke der Philosophie" genannt habe, erlöst das Menschengemüt von den qualvollen Affekten der Aufregung und Betrübnis über Schicksalsschläge, wie des Zorns, des Hasses und der Rachsucht gegen die Menschen. In der reinen Atmosphäre des Spinozismus kann die Giftpflanze des Übelwollens nicht gedeihen. Denn so wenig wir den Elementen zürnen können, die unsere Glücksgüter zertrümmern, so wenig kann sich in der Brust dessen der Haß oder die Rachsucht einnisten, der auch die menschlichen Handlungen als notwendige Konsequenzen des Kausalitätsgesetzes

---

*) Es ist in der aufklärerischen Litteratur Mode geworden, sich über diese edle Maxime zu moquieren, und sie als unpraktisch zu stigmatisieren, während sie doch offenbar weder die private, noch die staatliche Notwehr gegen die Schlechtigkeit und die Schlechten ausschließen will.

erkennt,*) und der Zorn wird niemals den Siedepunkt erreichen können, wenn dieser Gesichtspunkt festgehalten wird.

Vollständig aufgehoben kann ein Affekt nur werden durch einen entgegengesetzten stärkeren Affekt. Unter den aus der klaren Erkenntnis entspringenden Affekten ist der stärkste die Lust, welche aus der klaren Erkenntnis des Universums, des Seins und Werdens, in seiner ewigen gesetzmäßigen Ordnung und absoluten Harmonie entspringt. Und da Lust, verbunden mit einer äußeren Ursache, Liebe heißt, so heißt dieser höchste Affekt, in dem der Mensch die höchste Seligkeit findet, intellektuelle Liebe Gottes. Ein von ihr erfülltes Gemüt kann von schlechten Affekten nicht heimgesucht werden. Schön sagt K. Fischer: „Denken ist Liebe. Denn das klare Denken ist die Anschauung vom Wesen der Dinge, also die Betrachtung des Ewigen, die mit einer göttlichen Ruhe das ganze menschliche Dasein erfüllt. Das Herz wird still nach dem Sturme der Leidenschaften; der Wille wird rein von Begierden; das Gemüt, nachdem es von jeder Selbstsucht frei geworden ist, findet sich unwillkürlich im Zustande reiner und unendlicher Hingebung. Diese Liebe ist die Sabbathstille des Geistes. Hier weht die Friedensluft des Spinozismus und das Heiligtum ist vor uns aufgethan, in dem sich die vorzüglichsten Geister eines tiefbewegten Zeitalters, die Dichter und Propheten unserer Welt erquickt haben, wo Goethe ausruhte von den Stürmen des Lebens, wo Schleiermacher, als die Vorstellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden, das Wesen der Religion und der Frömmigkeit wieder entdeckte. Der amor dei intellectualis Spinozas enthält die Versöhnung der Menschennatur, denn er bringt das Gemüt in Übereinstimmung mit der Vernunft und begrüßt die Menschheit mit der göttlichen Botschaft: Friede ist mit dem denkenden Geiste! Wir wissen dieser friedlichen Gemütsstimmung, die Spinoza intellektuelle Liebe genannt hat, keinen bessern Ausdruck zu geben, als Goethe in den Worten seines Faust gefunden hat, der vom Spaziergang heimgekehrt ist in die kontemplative Ruhe des Studierzimmers:

*) Ohne daß darum seine Aktionskraft gelähmt würde. Im Gegenteil, je weniger der Geist von den Affekten turbuliert wird, desto klarer erkennt er, wie er im Interesse des eigenen Wohlbefindens zu handeln hat; wogegen der Affekt den Geist verdunkelt und ihn zu Thaten treibt, die nach dem bekannten Dichterwort ein anderes Antlitz zeigen, nachdem sie vollbracht sind, als zuvor.

Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Thun:
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun!

In dieser ungetrübten Glückseligkeit gipfelt die Tugend. Daher schließt die Ethik mit dem Lehrsatz: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst."

Wie in der Übersetzung des Theologisch-politischen Traktats war ich auch in der Übersetzung der Ethik hauptsächlich darauf bedacht, durch Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks und ungekünstelten Satzbau den Sinn des Originals in voller Deutlichkeit hervortreten zu lassen. Hie und da erachtete ich es für nötig, ein deutsches Wort, das sich mit dem des Originals nicht vollständig deckt, oder das einen schielenden Sinn hat, durch ein oder einige in Klammer beigefügte Worte näher zu verdeutlichen*)

Der am Schluß beigefügte Führer wird zum Verständnis des Werks erheblich beitragen.

Stuttgart, im Februar 1887.

J. Stern.

---

*) Die Übersetzungen Auerbachs und Kirchmanns leiden an denselben Gebrechen, die in der Übersetzung des Theologisch-politischen Traktats namhaft gemacht sind. Die kritischen „Erläuterungen" vollends, welche Herr von Kirchmann seiner Übersetzung beizufügen sich gestattete, bekunden die gänzliche Unfähigkeit des Autors, in das Verständnis der Ethik einzudringen.

Ethik.

In geometrischer Weise behandelt.

In fünf Teilen.

		Seite
I.	Über Gott	21
II.	Über die Natur und den Ursprung des Geistes	77
III.	Über den Ursprung und die Natur der Affekte	149
IV.	Über die menschliche Unfreiheit, oder die Macht der Affekte	248
V.	Über die Macht der Erkenntnis, oder die menschliche Freiheit	345

Erster Teil.

Über Gott.

Definitionen.

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich etwas, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder etwas, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.

2. Endlich in seiner Art heißt ein Ding, das durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir stets einen andern größeren begreifen. Ebenso wird ein Gedanke durch einen andern Gedanken begrenzt. Dagegen wird ein Körper nicht durch einen Gedanken, noch ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d. h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden.

4. Unter Attribut verstehe ich dasjenige an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt.

5. Unter Modus*) verstehe ich eine Erregung (Affektion) der Substanz; oder etwas, das in einem andern ist, durch welches es auch begriffen werden kann.

6. Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen be-

*) Art, Weise, Daseinsweise, Form, Daseinsform.

steht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt.

Erläuterung.

Ich sage absolut unendlich, im Gegensatz zu: in seiner Art. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen. Was dagegen absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Sein ausdrückt und keine Verneinung in sich schließt.

7. Dasjenige Ding wird frei heißen, das bloß vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder vielmehr gezwungen wird ein Ding heißen, das von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie aus der bloßen Definition des ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird.

Erläuterung.

Denn ein solches Dasein wird als ewige Wahrheit, wie das Wesen des Dinges, aufgefaßt, und kann daher durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, wenn man auch unter Dauer „ohne Anfang und ohne Ende" versteht.

Axiome.

I. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern.

II. Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.

III. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt notwendig eine Wirkung, und umgekehrt: wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen.

IV. Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.

V. Dinge, welche nichts miteinander gemein haben, können auch nicht wechselseitig aus einander erkannt werden, oder der Begriff des einen schließt den Begriff des andern nicht ein.

VI. Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen.

VII. Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Wesen schließt die Existenz nicht ein.

Erster Lehrsatz.

Die Substanz ist von Natur früher als ihre Erregungen.

Beweis.

Derselbe erhellt aus den Definitionen 3 und 5.

Zweiter Lehrsatz.

Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis.

Derselbe erhellt gleichfalls aus Definition 3. Denn jede Substanz muß in sich sein und muß durch sich begriffen werden, oder der Begriff der einen schließt den Begriff der andern nicht ein.

Dritter Lehrsatz.

Von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann nicht das eine Ursache des andern sein.

Beweis.

Wenn sie nichts miteinander gemein haben, so können sie (nach Axiom V) nicht wechselseitig aus einander erkannt werden. Daher kann (nach Axiom IV) das eine nicht die Ursache des andern sein. — Was zu beweisen war.

Vierter Lehrsatz.

Zwei oder mehrere verschiedene Dinge unterscheiden sich von einander entweder durch die verschiedenen Attribute der Substanzen, oder durch die verschiedenen Erregungen derselben.

Beweis.

Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in einem andern (nach Axiom 1), d. h. (nach den Definitionen 3 und 5) außer der Erkenntnis giebt es nichts als Substanzen und deren Erregungen. Es giebt folglich außer der Erkenntnis nichts, wodurch mehrere Dinge von einander unterschieden werden können, als die Substanzen, oder, was dasselbe ist (nach Definition IV), ihre Attribute, und ihre Erregungen. — W. z. b. w.

Fünfter Lehrsatz.

In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleicher Beschaffenheit, oder von gleichem Attribut geben.

Beweis.

Gäbe es mehrere verschiedene Substanzen, so müßten sie sich entweder durch die Verschiedenheit der Attribute, oder durch die Verschiedenheit der Erregungen von einander unterscheiden (nach dem vorigen Lehrsatz). Wenn bloß durch die Verschiedenheit der Attribute, so wird damit zugestanden, daß es nur Eine Substanz von gleichem Attribut giebt. Wenn aber durch die Verschiedenheit der Erregungen: da die Substanz von Natur früher ist, als ihre Erregungen (nach Lehrsatz 1), so wird sie, von ihren Erregungen abgesehen und für sich betrachtet, d. h. (nach Definition 3 und Axiom 6) richtig betrachtet, als unterschieden von einer andern nicht begriffen werden können, d. h. (nach dem vorigen Lehrsatz) es kann nicht mehrere Substanzen geben, sondern nur Eine. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Eine Substanz kann von einer andern Substanz nicht hervorgebracht werden.

Beweis.

In der Natur kann es nicht zwei Substanzen von gleichem Attribut geben (nach dem vorigen Lehrsatz), d. h. (nach Lehrsatz 2), die etwas miteinander gemein haben. Darum kann (nach Lehrsatz 3) die eine nicht die Ursache der andern sein, oder eine kann nicht von der andern hervorgebracht werden. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß eine Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann. Denn in der Natur giebt es nichts als Substanzen und deren Erregungen, wie aus Axiom I und den Definitionen 3 und 5 erhellt. Von einer Substanz aber kann sie nicht hervorgebracht werden (nach dem vorigen Lehrsatz). Folglich kann eine Substanz von einer andern Substanz überhaupt nicht hervorgebracht werden. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Noch leichter kann dies aus der Widersinnigkeit des Gegenteils bewiesen werden. Wenn nämlich eine Substanz von einer andern hervorgebracht werden könnte, so müßte die Erkenntnis derselben von der Erkenntnis ihrer Ursache abhängen (nach Axiom IV); dann aber wäre sie (nach Definition 3) keine Substanz.

Siebenter Lehrsatz.

Zur Natur der Substanz gehört es, daß sie existiert.

Beweis.

Die Substanz kann von etwas anderem nicht hervorgebracht werden (nach dem Zusatz zum vorigen Lehrsatz); sie ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. ihr Wesen schließt notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Dasein. — W. z. b. w.

Achter Lehrsatz.

Alle Substanz ist notwendig unendlich.

Beweis.

Es kann nicht mehr als eine einzige Substanz von gleichem Attribut vorhanden sein (nach Lehrsatz 5), und zu ihrer Natur gehört die Existenz (nach Lehrsatz 7); folglich muß sie ihrer Natur nach entweder als endlich, oder als unendlich existieren. Als endlich aber nicht; denn sie müßte dann (nach Definition 2) von einer andern Substanz gleicher Natur, welche ebenfalls notwendig existieren müßte, begrenzt werden (zufolge Lehrsatz 7); es gäbe also zwei Substanzen von gleichem Attribut, was widersinnig ist (nach Lehrsatz 5). Somit existiert sie als unendlich. — W. z. b. w.

1. Anmerkung.

Da endlich sein im Grunde genommen eine teilweise Verneinung, unendlich sein aber die absolute Bejahung des Daseins irgend einer Natur ist, so folgt also schon aus dem Lehrsatz 7, daß jede Substanz unendlich sein muß.

2. Anmerkung.

Ich zweifle nicht, daß es allen, welche über die Dinge unklar urteilen, und nicht gewohnt sind, die Dinge nach ihren ersten Gründen zu erkennen, schwer fallen wird, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu begreifen; weil sie nämlich keinen Unterschied machen zwischen den Modifikationen der Substanzen, und den Substanzen selbst, und nicht wissen, auf welche Weise die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, daß sie den Substanzen einen Anfang andichten, weil sie sehen, daß die Naturdinge einen Anfang haben. Denn diejenigen, welche die wahren Gründe der Dinge nicht kennen, werfen alles durcheinander, und lassen ohne Widerstreben ihres Geistes Bäume wie Menschen reden,

und Menschen aus Steinen wie aus Samen entstehen, oder bilden sich ein, es könne sich jede Form in jede beliebige andere verwandeln.

So schreiben auch die, welche die göttliche Natur mit der menschlichen verwechseln, ohne Bedenken Gott menschliche Affekte zu, namentlich so lange sie auch nicht wissen, auf welche Weise die Affekte in der Seele entstehen.

Würden dagegen die Menschen auf die Natur der Substanz genau achten, so würden sie die Wahrheit des 7. Lehrsatzes keinen Augenblick bezweifeln; ja dieser Satz würde jedermann als Axiom gelten, und zu den Gemeinbegriffen gezählt werden. Denn unter Substanz würden sie alsdann das verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. etwas, dessen Erkenntnis nicht die Erkenntnis eines andern Dinges nötig hat; unter Modifikationen aber das, was in einem andern ist und deren Begriff nach dem Begriff des Dinges, in welchem sie sind, gebildet wird. Daher auch können wir richtige Ideen von Modifikationen haben, welche nicht existieren, weil nämlich, obschon sie außerhalb des Geistes nicht wirklich existieren, ihr Wesen doch in einem andern so enthalten ist, daß sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außerhalb des Geistes nirgends, als in ihnen selbst, weil sie durch sich begriffen werden.

Wenn also jemand sagen würde, er habe eine klare und deutliche, d. h. wahre Idee von einer Substanz, und zweifle trotzdem, ob eine solche Substanz existiere, so wäre das wahrlich ebenso, als würde er sagen, er habe eine wahre Idee, und zweifle trotzdem, ob sie nicht falsch sei (wie jedem klar sein wird, der die Sache beim rechten Licht betrachtet). So wenn jemand behaupten würde, eine Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, daß eine falsche Idee wahr geworden sei. Widersinnigeres als dieses kann wahrlich nicht gedacht werden. Daher muß man notwendig zu-

geben, daß die Existenz der Substanz, ebenso wie ihr Wesen, ewige Wahrheit sei.

Wir können hier auch noch auf eine andere Weise den Schluß ziehen, daß es nur eine einzige Substanz von gleicher Natur geben könne, und ich halte es der Mühe wert, dies hier zu zeigen. Um ordnungsgemäß zu verfahren, bemerke ich folgendes:

1. daß eine richtige Definition eines jeden Dinges nichts in sich schließt noch ausdrückt, als die Natur des definierten Dinges. Daraus folgt

2. daß keine Definition eine bestimmte Zahl von Individuen in sich schließt oder ausdrückt, da sie eben nichts anderes ausdrückt, als die Natur des definierten Dinges. Z. B. die Definition eines Dreiecks drückt nichts anderes aus, als die einfache Natur des Dreiecks, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken;

3. ist zu beachten, daß es von jedwedem existierenden Ding irgend eine bestimmte Ursache geben muß, weswegen es existiert;

4. endlich ist zu beachten, daß diese Ursache, weswegen ein Ding existiert, entweder in der Natur selbst und der Definition des existierenden Dinges enthalten sein muß (weil nämlich das Dasein zur Natur desselben gehört), oder daß diese Ursache außerhalb derselben liegen muß.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur irgend eine bestimmte Anzahl von Individuen existiert, es notwendig eine Ursache geben muß, weshalb jene Individuen, und weshalb nicht mehr oder weniger, existieren. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen vorhanden wären, (von denen ich, der größeren Deutlichkeit wegen, annehme, daß sie gleichzeitig existieren, und daß keine andern vor ihnen existierten,) so wird es nicht genügen, (um nämlich den Grund anzugeben, weshalb zwanzig Menschen existieren,) die Ursache der menschlichen Natur im allgemeinen darzuthun, sondern es wird außerdem nötig sein, die Ursache

darzuthun, weshalb nicht mehr, noch weniger, als zwanzig existieren; da es (nach Punkt 3) von jedem notwendig eine Ursache geben muß, weswegen es existiert. Diese Ursache kann nun aber (nach Punkt 2 und 3) nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten sein, da die wahre Definition des Menschen die Zahl Zwanzig nicht in sich schließt; es muß also (nach Punkt 4) die Ursache, weshalb diese zwanzig Menschen existieren, und folglich auch, warum jeder einzelne existiert, notwendig außerhalb eines jeden liegen. Daher muß man unbedingt den Schluß ziehen, daß alles, von dessen Natur mehrere Individuen existieren können, notwendig eine äußere Ursache für sein Dasein haben muß. Da es nun zur Natur der Substanz gehört, zu existieren (wie in dieser Anmerkung bereits gezeigt worden), so muß ihre Definition notwendige Existenz in sich schließen, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition ihre Existenz geschlossen werden. Dagegen kann aus ihrer Definition (wie bereits aus Punkt 2 und 3 dargethan) nicht die Existenz mehrerer Substanzen folgen. Es folgt somit aus ihr mit Notwendigkeit, daß nur eine einzige Substanz von gleicher Natur existiert, wie im Lehrsatz behauptet wurde.

Neunter Lehrsatz.

Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis.

Es erhellt dies aus Definition 4.

Zehnter Lehrsatz.

Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich begriffen werden.

Beweis.

Denn ein Attribut ist das, was der Verstand an der Substanz als zu ihrem Wesen gehörig erkennt, (nach Defini-

tion 4,) folglich muß es (nach Definition 3) durch sich begriffen werden. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei Attribute als thatsächlich verschieden begriffen werden, d. h. eines ohne Zuhilfenahme des andern, wir daraus doch nicht schließen können, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen bilden. Denn das gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen wird, da ja alle Attribute, die sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind, und eines vom andern nicht hervorgebracht werden konnte; jedes einzelne drückt vielmehr die Realität, oder das Sein der Substanz aus. Weit entfernt daher, daß es widersinnig wäre, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, ist im Gegenteil nichts in der Natur klarer, als daß jedes Wesen unter irgend einem Attribut begriffen werden muß, und daß, je mehr Realität oder Sein dasselbe hat, es auch destomehr Attribute hat, welche sowohl die Notwendigkeit oder Ewigkeit, als auch die Unendlichkeit ausdrücken. Demzufolge ist auch nichts klarer, als daß das absolut unendliche Wesen notwendig definiert werden muß (wie schon in Definition 6 geschehen) als ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von welchen jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.

Fragt nun aber jemand, an welchem Zeichen wir hiernach die Verschiedenheit der Substanzen unterscheiden können, so möge er die nachstehenden Lehrsätze lesen, welche zeigen, daß in der Natur nur eine einzige Substanz existiert und daß dieselbe absolut unendlich ist; daß also ein solches Zeichen vergebens gesucht würde.

Elfter Lehrsatz.

Gott, oder die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig.

Beweis.

Bestreitet man das, so nehme man an, wenn man kann, Gott existiere nicht. Es schließt also (nach Axiom VII) sein Wesen seine Existenz nicht ein. Nun ist aber das (nach Lehrsatz 7) widersinnig. Also existiert Gott notwendig. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Von jedem Ding muß eine Ursache oder ein Grund angegeben werden, sowohl warum es existiert, als auch warum es nicht existiert. Z. B., wenn ein Dreieck existiert, so muß es auch einen Grund, oder eine Ursache geben, warum es existiert. Existiert es aber nicht, so muß es ebenfalls einen Grund oder eine Ursache geben, welche hindert, daß es existiert, oder welche seine Existenz aufhebt. Dieser Grund aber, oder diese Ursache, muß entweder in der Natur des Dinges enthalten sein, oder außerhalb derselben. Z. B. den Grund, warum ein viereckiger Kreis nicht existiert, giebt die Natur des Kreises selbst an, weil das nämlich einen Widerspruch in sich schließen würde. Weshalb aber hingegen die Substanz existiert folgt ebenfalls aus der bloßen Natur derselben, welche nämlich die Existenz in sich schließt (s. Lehrsatz 7). Der Grund aber, weshalb ein Kreis oder ein Dreieck existiert, oder nicht existiert, folgt nicht aus ihrer Natur, sondern aus der Ordnung der Natur aller Körper; denn aus dieser muß folgen, daß entweder das Dreieck mit Notwendigkeit bereits existiert, oder daß es unmöglich ist, daß es bereits existiert. Dies ist doch wohl selbstverständlich. Hieraus folgt, daß dasjenige mit Notwendigkeit existiert, wovon kein Grund und keine Ursache vorhanden ist, welche es verhinderte, zu exi-

ſtieren. Wenn es daher keinen Grund und keine Urſache geben kann, welche verhinderte, daß Gott exiſtiert, oder welche ſeine Exiſtenz aufheben würde, ſo muß unbedingt gefolgert werden, daß er mit Notwendigkeit exiſtiert. Gäbe es nun einen ſolchen Grund, oder eine ſolche Urſache, ſo müßte ſie entweder in der eigenen Natur Gottes liegen, oder außerhalb derſelben, d. h. in einer anderen Subſtanz von anderer Natur. Denn wäre ſie von gleicher Natur, ſo wäre damit ſchon zugeſtanden, daß Gott iſt. Eine Subſtanz aber, welche von anderer Natur wäre, hat nichts mit Gott gemein (nach Lehrſatz 2), und kann daher ſeine Exiſtenz weder ſetzen noch aufheben.

Da es alſo einen Grund, oder eine Urſache, welche die göttliche Exiſtenz aufhebt, außerhalb der göttlichen Natur nicht geben kann, ſo müßte ſie, wenn er nicht exiſtieren würde, notwendig in der eigenen Natur Gottes liegen, welche mithin einen Widerſpruch enthielte. Dies aber von dem abſolut unendlichen und höchſt vollkommenen Weſen zu behaupten, wäre widerſinnig. Es giebt alſo weder in Gott, noch außer Gott, irgend eine Urſache, oder einen Grund, welcher ſeine Exiſtenz aufhebt. Folglich exiſtiert Gott notwendig. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Nicht exiſtieren können iſt ein Unvermögen, exiſtieren können dagegen ein Vermögen (was an ſich klar iſt). Wenn darum das, was ſchon notwendig exiſtiert, nur endliche Weſen ſind, ſo wären alſo endliche Weſen mächtiger, als das abſolut unendliche Weſen. Das iſt (ſelbſtverſtändlich) widerſinnig. Somit exiſtiert entweder nichts, oder das abſolut unendliche Weſen exiſtiert notwendig. Nun exiſtieren wir ſelbſt, entweder in uns, oder in einem andern, welches notwendig exiſtiert (ſ. Axiom I und Lehrſatz 7). Folglich muß das abſolut unendliche Weſen, d. h. (nach Definition 6) Gott, notwendig exiſtieren. — W. z. b. w.

Anmerkung.

In diesem letzten Beweis wollte ich das Dasein Gottes a posteriori*) nachweisen, damit der Beweis leichter begriffen werde, nicht aber darum, weil das Dasein Gottes auf derselben Grundlage nicht auch a priori*) zu folgern wäre. Denn da existieren können ein Vermögen ist, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es umsomehr Kraft aus sich hat, zu existieren. Daher muß das absolut unendliche Wesen, oder Gott, ein absolut unendliches Vermögen zu existieren aus sich haben, und er muß darum absolut existieren.

Vielleicht werden viele die Beweiskraft dieses Beweises nicht leicht einsehen, weil sie gewohnt sind, nur solche Dinge zu betrachten, welche aus äußern Ursachen entspringen; dabei machten sie die Wahrnehmung, daß Dinge, welche schnell entstehen, d. h. leicht existieren, auch wieder leicht untergehen, und umgekehrt meinen sie, daß diejenigen Dinge schwieriger zu machen sind, d. h. nicht so leicht existieren, zu welchen nach ihren Begriffen mehr erforderlich ist.

Indessen, um diesen Vorurteilen entgegenzutreten, habe ich nicht nötig, hier zu zeigen, in welchem Sinne der Satz: „Was schnell entsteht, vergeht schnell" wahr sei; noch auch, ob rücksichtlich der ganzen Natur alles gleich leicht sei oder nicht. Es genügt vielmehr die eine Bemerkung, daß ich hier nicht von Dingen rede, die durch äußere Ursachen entstehen, sondern nur von Substanzen, welche (nach Lehrsatz 6) von keiner äußern Ursache hervorgebracht werden können. — Denn Dinge, die durch äußere Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen Teilen bestehen, oder aus wenigen, verdanken alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft der äußern Ursache, ihre Existenz entspringt daher lediglich aus der Vollkommenheit der

*) a posteriori (wörtlich: von hinten) aus der Erfahrung; a priori wörtlich: von vorn) aus dem bloßen Denken. Anm. des Übers.

äußern Ursache, nicht der eigenen. Was hingegen die Substanz an Vollkommenheit hat, verdankt sie keiner äußern Ursache; daher muß auch ihre Existenz aus ihrer eigenen Natur allein folgen, welche demnach nichts anderes ist, als ihr Wesen. Die Vollkommenheit hebt somit die Existenz eines Dinges nicht auf, sondern setzt sie vielmehr; die Unvollkommenheit hingegen hebt dieselbe auf. Daher können wir über die Existenz keines Dinges mehr Gewißheit haben, als über die Existenz des absolut unendlichen, oder vollkommenen Wesens, d. h. Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt und absolute Vollkommenheit in sich schließt, so hebt es eben dadurch jeden Grund, an seiner Existenz zu zweifeln, auf, und giebt darüber die höchste Gewißheit. Wer nur einigermaßen aufmerkt, wird dies, denke ich, einleuchtend finden.

Zwölfter Lehrsatz.

Kein Attribut einer Substanz kann richtig begriffen sein, wenn aus dessen Begriff folgen würde, daß die Substanz geteilt werden könne.

Beweis.

Denn die Teile, in welche die Substanz, so begriffen, geteilt würde, würden entweder die Natur der Substanz behalten, oder nicht. Ist das erstere der Fall, so müßte (nach Lehrsatz 8) jeder Teil unendlich sein, er müßte auch (nach Lehrsatz 6) Ursache seiner selbst sein, und (nach Lehrsatz 5) aus verschiedenen Attributen bestehen. So könnten aus Einer Substanz mehrere Substanzen sich bilden, was (nach Lehrsatz 6) widersinnig ist. Hierzu kommt noch, daß die Teile (nach Lehrsatz 2) nichts mit ihrem Ganzen gemein hätten, und das Ganze (nach Definition 4 und Lehrsatz 10) ohne seine Teile sowohl sein, als auch begriffen werden könnte; eine Widersinnigkeit, die niemand verkennen wird. Würde aber der zweite Fall angenommen, daß nämlich die

Teile die Natur der Substanz nicht behalten, so würde folglich die Substanz, wenn sie in gleiche Teile geteilt würde, die Natur der Substanz verlieren, und zu sein aufhören; was (nach Lehrsatz 7) widersinnig wäre.

Dreizehnter Lehrsatz.

Die absolut unendliche Substanz ist unteilbar.

Beweis.

Wäre sie teilbar, so würden die Teile, in welche sie geteilt würde, die Natur der absolut unendlichen Substanz entweder behalten, oder nicht behalten. Im ersten Fall würden sich mehrere Substanzen von gleicher Natur ergeben, was (nach Lehrsatz 5) widersinnig wäre. Im zweiten Fall würde sich ergeben (wie oben gezeigt), daß die absolut unendliche Substanz aufhören könnte, zu sein, was (nach Lehrsatz 11) gleichfalls widersinnig wäre.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß keine Substanz, und folglich keine körperliche Substanz, sofern sie Substanz, teilbar ist.

Anmerkung.

Daß die Substanz unteilbar ist, wird noch einfacher daraus allein erkannt, daß man die Natur der Substanz nicht anders, denn als unendlich begreifen kann, während unter einem Teil der Substanz nichts anderes verstanden werden kann, als eine endliche Substanz; was (nach Lehrsatz 8) einen offenbaren Widerspruch enthielte.

Vierzehnter Lehrsatz.

Außer Gott kann es eine Substanz weder geben, noch kann eine solche begriffen werden.

Beweis.

Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, an dem kein Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, ver-

meint werden kann (nach Definition 6), und derselbe notwendig existiert (nach Lehrsatz 11), so müßte, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, dieselbe durch irgend ein Attribut Gottes ausgedrückt werden, und so wären zwei Substanzen von gleichem Attribut vorhanden, was (nach Lehrsatz 3) widersinnig wäre. Somit kann es keine Substanz außer Gott geben, und folglich kann eine solche auch nicht begriffen werden. Denn könnte eine solche begriffen werden, so müßte sie notwendig als existierend begriffen werden, was aber (nach dem ersten Teil dieses Beweises) widersinnig ist. Folglich kann außer Gott keine Substanz vorhanden sein noch begriffen werden. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Hieraus folgt aufs deutlichste erstens: daß Gott einzig ist, d. h. (nach Definition 6), daß es in der Natur nur Eine Substanz giebt, und daß dieselbe absolut unendlich ist, wie in der Anmerkung zu Lehrsatz 10 bereits angedeutet wurde.

Zusatz II.

Es folgt hieraus zweitens: daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes sind, oder (nach Axiom I) Erregungen der Attribute Gottes.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden.

Beweis.

Außer Gott giebt es keine Substanz und kann auch keine begriffen werden (nach Lehrsatz 14), d. h. (nach Definition 3) kein Ding, das in sich ist und durch sich begriffen wird. Die Daseinsformen (Modi) aber können (nach Definition 5) ohne die Substanz weder sein, noch begriffen werden. Somit können sie nur in der göttlichen Natur sein, und nur

durch sie begriffen werden. Außer den Substanzen und ihren Daseinsformen giebt es aber nichts (nach Axiom 1). Folglich kann ohne Gott nichts sein noch begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Es giebt Menschen, welche sich Gott wie einen Menschen vorstellen, aus Körper und Geist bestehend und den Leidenschaften unterworfen. Wie weit aber diese von dem richtigen Begriff Gottes entfernt sind, ergiebt sich aus dem, was bereits bewiesen worden, zur Genüge. Doch lasse ich diese bei Seite; denn alle, welche über die göttliche Natur nur einigermaßen nachgedacht haben, verneinen die Körperlichkeit Gottes. Unter anderem beweisen sie das am besten damit, daß man unter Körper eine lange, breite und hohe Masse von bestimmter Form versteht, während es nichts Widersinnigeres geben könne, als dies von Gott, dem absolut unendlichen Wesen, zu sagen. — Indessen zeigen sie doch durch andere Gründe, womit sie dies zu beweisen suchen, deutlich, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur ganz und gar fern halten, und zwar behaupten sie, dieselbe sei von Gott geschaffen. Aus welcher göttlichen Macht aber dieselbe geschaffen werden konnte, darüber wissen sie nicht das Geringste; was deutlich zeigt, daß sie das, was sie sagen, selbst nicht verstehen. Meiner Meinung nach wenigstens habe ich klar genug bewiesen (s. Zusatz zu Lehrsatz 6 und Anmerkung 2 zu Lehrsatz 8), daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht oder geschaffen werden kann. Weiter habe ich (Lehrsatz 14) gezeigt, daß es außer Gott keine Substanz geben, und keine begriffen werden kann, und daraus habe ich den Schluß gezogen, daß die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes sei.

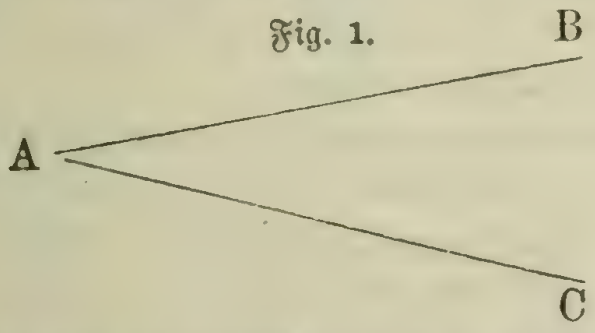
Um jedoch die Sache vollständig klar zu machen, will ich die Beweisgründe der Gegner widerlegen, welche sämtlich auf folgendes hinauslaufen.

Erstens meinen sie, daß die körperliche Substanz, als Substanz, aus Teilen bestehe; daher verneinen sie, daß dieselbe unendlich sein, und folglich auch, daß sie zu Gott gehören könne. Sie entwickeln das auch an vielen Beispielen, von welchen ich das eine oder andere anführen will. Gesetzt, sagen sie, die körperliche Substanz sei unendlich, so nehme man an, daß sie in zwei Teile geteilt würde; jeder Teil wird entweder endlich, oder unendlich sein. Ist ersteres der Fall, so wäre das Unendliche aus zwei endlichen Teilen zusammengesetzt, was widersinnig wäre. Im letzteren Fall gäbe es ein Unendliches, das doppelt so groß wäre, als ein anderes Unendliche, was gleichfalls widersinnig wäre.

Ferner: Wenn eine unendliche Größe mit einem Maß von der Größe eines Fußes gemessen wird, so muß sie aus unendlich vielen solchen Teilen bestehen, und ebenso, wenn sie mit einem Maß von der Größe einer Fingerbreite (eines Zolls) gemessen würde. Demnach wäre eine unendliche Zahl zwölfmal*) größer als eine andere unendliche Zahl.

Endlich: Wenn man sich aus einem Punkte einer unendlichen Größe zwei Linien, wie AB und AC (s. Figur 1)

Fig. 1.



gezogen denkt, die sich anfangs in einem gewissen und bestimmten Abstand von einander entfernen, und ins Unendliche verlängert werden, so wird sicherlich der Abstand

*) Vor Einführung des Metermaßes wendete man in der Wissenschaft als Längenmaß den alten französischen oder Pariser Fuß an, der in zwölf Zoll geteilt war. (1 Fuß = 324 Millimeter.)
Anm. des Übersetzers.

zwischen B und C fortwährend zunehmen, und schließlich aus einem endlichen ein unendlicher werden.

Da also, wie sie meinen, dergleichen Widersinnigkeiten sich daraus ergeben würden, daß eine unendliche Quantität angenommen wird, so folgern sie, daß die körperliche Substanz endlich sein müsse und daß sie folglich nicht zum Wesen Gottes gehöre.

Ein weiterer Beweisgrund wird gleichfalls der höchsten Vollkommenheit Gottes entnommen. Gott, sagen sie, könne als höchst vollkommenes Wesen nicht leidend sein; die körperliche Substanz aber könne leidend sein, da sie ja teilbar ist, woraus folgt, daß sie zum Wesen Gottes nicht gehört.

Das sind die bei den Schriftstellern sich findenden Beweise, womit sie zu zeigen versuchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei und nicht zu ihr gehören könne.

Wer indessen genau aufmerkt, wird finden, daß ich bereits darauf geantwortet habe; da ja alle diese Beweise sich nur auf die Annahme gründen, daß die körperliche Substanz aus Teilen zusammengesetzt ist, was aber von mir bereits (in Lehrsatz 12, verglichen mit Zusatz zu Lehrsatz 13,) als widersinnig erwiesen wurde.

Wer ferner die Sache richtig erwägt, wird merken, daß alle jene Widersinnigkeiten, (wenn es in der That solche sind, worüber ich jetzt nicht streite,) aus welchen geschlossen werden will, daß die ausgedehnte Substanz endlich sei, keineswegs aus der Annahme einer unendlichen Quantität folgen, sondern aus der Annahme, daß die unendliche Quantität meßbar, und aus endlichen Teilen zusammengesetzt sei. Aus den gefolgerten Widersinnigkeiten kann daher nur geschlossen werden, daß die unendliche Quantität nicht meßbar ist, und nicht aus endlichen Teilen zusammengesetzt sein kann. Eben dies ist es nun aber, was ich oben (Lehrsatz 12 u. s. w.) bereits bewiesen habe. Der Pfeil,

welchen jene gegen mich abschnellen, trifft daher in Wahrheit sie selbst.

Wenn sie nun aber selbst aus dieser ihrer Widersinnigkeit schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sein müsse, so ist dies wahrlich ganz ebenso, als wenn jemand sich einbildet, der Kreis habe die Eigenschaften des Vierecks, und nun den Schluß daraus zieht, daß der Kreis keinen Mittelpunkt habe, dessen sämtliche nach der Peripherie gezogenen Linien einander gleich sind. Denn die körperliche Substanz, welche doch nur als unendlich, nur als einzig, und nur als unteilbar begriffen werden kann, (s. die Lehrsätze 8, 5 und 12,) denken sie sich aus endlichen Teilen bestehend, vielfach und teilbar, um schließen zu können, daß sie endlich sei. So wissen auch andere, welche sich einbilden, eine Linie sei aus Punkten zusammengesetzt, viele Beweise dafür beizubringen, daß eine Linie nicht ins Unendliche teilbar sei. Und in der That ist es nicht minder widersinnig, zu behaupten, daß die körperliche Substanz aus Körpern, oder Teilen, zusammengesetzt sei, als zu behaupten, ein Körper sei aus Flächen, die Flächen seien aus Linien, die Linien endlich aus Punkten zusammengesetzt.

Alle, welche wissen, daß die klare Vernunft untrüglich ist, müssen das zugeben, besonders aber diejenigen, welche behaupten, es gebe keinen leeren Raum. Denn wenn die körperliche Substanz so geteilt werden könnte, daß ihre Teile in der Wirklichkeit verschieden wären, warum sollte nicht ein Teil vernichtet werden können, während die andern Teile, wie zuvor, untereinander verbunden blieben? Warum müssen alle so zusammenpassen, daß es keinen leeren Raum giebt? Kann doch unter Dingen, welche thatsächlich von einander unterschieden sind, eins sehr wohl ohne das andere sein, und in seinem Zustand verbleiben. Da es also in der Natur keinen leeren Raum giebt (worüber anderwärts), sondern alle Teile sich derart miteinander vereinigen müssen,

daß es keinen leeren Raum giebt, so folgt auch daraus, daß sie in Wirklichkeit nicht unterschieden sein können, d. h., daß die körperliche Substanz, als Substanz, nicht geteilt werden kann.

Fragt aber nun jemand, weshalb der Mensch von Natur aus so sehr geneigt sei, die Quantität zu teilen, so antworte ich, daß die Quantität auf zweifache Weise von uns begriffen wird, einmal abstrakt oder äußerlich, so nämlich, wie man sich dieselbe sinnlich vorstellt, und dann als Substanz, was vom Verstand allein geschieht. Richtet sich unsere Betrachtung auf die Quantität, wie sie die sinnliche Vorstellung auffaßt, was häufig und leichter von uns geschieht, so erscheint sie endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt; richtet sich aber unsere Betrachtung auf dieselbe, wie sie der Verstand allein auffaßt, und begreifen wir sie als Substanz, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie ich bereits zur Genüge bewiesen habe, unendlich, einzig und unteilbar. Dies wird allen, welche zwischen sinnlicher Vorstellung und Verstand zu unterscheiden wissen, hinlänglich klar sein; besonders wenn man noch bedenkt, daß die Materie überall dieselbe ist, und daß Teile an derselben bloß unterschieden werden können, sofern wir sie auf verschiedene Weise erregt vorstellen; weshalb sich ihre Teile nur in Bezug auf die Daseinsform, nicht aber gegenständlich unterscheiden lassen. Wir begreifen z. B., daß das Wasser, sofern es Wasser ist, geteilt werden kann, und daß sich seine Bestandteile von einander trennen lassen; nicht aber, sofern es körperliche Substanz ist, denn als solche kann es weder getrennt, noch geteilt werden. Ferner: Wasser als Wasser entsteht und vergeht, als Substanz dagegen entsteht es und vergeht es nicht. — Damit glaube ich auch auf den zweiten Einwand geantwortet zu haben, da sich derselbe gleichfalls darauf gründet, daß die Materie als Substanz teilbar und aus Teilen zusammengesetzt sein soll.

Indessen, auch davon abgesehen, sehe ich gar nicht ein,

weshalb die Materie der göttlichen Natur unwürdig sein soll, da es doch (nach Lehrsatz 14) außer Gott keine Substanz geben kann, von welcher sie leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht einzig und allein durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und folgt aus der Notwendigkeit seines Wesens (wie ich bald zeigen werde). Daher kann in keiner Weise gesagt werden, daß Gott von etwas anderem leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, selbst wenn ihr Teilbarkeit zugeschrieben würde, sobald ihr nur Ewigkeit und Unendlichkeit zugestanden wird.

Doch für jetzt genug hiervon.

Sechzehnter Lehrsatz.

Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann,) folgen.

Beweis.

Dieser Lehrsatz muß jedem einleuchten, der erwägt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges viele Eigenschaften folgert, welche auch thatsächlich aus derselben (d. h. aus dem Wesen des Dinges selbst) notwendig folgen, und zwar umsomehr, je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, d. h. je mehr Realität das Wesen des definierten Dinges einschließt. Da aber die göttliche Natur absolut unendliche Attribute hat (nach Definition 6), von denen jedes gleichfalls ein unendliches Wesen in seiner Art ausdrückt, so muß folglich aus ihrer Notwendigkeit Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann,) notwendig folgen. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Hieraus folgt erstens, daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, welche von dem unendlichen Verstand erfaßt werden können.

Zusatz II.

Hieraus folgt zweitens, daß Gott diese Ursache durch sich ist, nicht aber durch ein Nebensächliches (Hinzukommendes).

Zusatz III.

Hieraus folgt drittens, daß Gott absolut die erste Ursache ist.

Siebzehnter Lehrsatz.

Gott handelt nur nach den Gesetzen Seiner Natur, und von niemand gezwungen.

Beweis.

Daß aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur, oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, Unendliches absolut folgt, habe ich soeben, im 16. Lehrsatz, gezeigt, und im 15. Lehrsatz habe ich bewiesen, daß ohne Gott nichts ist, und nichts begriffen werden kann, daß vielmehr alles in Gott ist. Es kann daher nichts außer ihm sein, von dem er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde. Und daher handelt Gott nur nach den Gesetzen Seiner Natur, und von niemand gezwungen. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Hieraus folgt erstens, daß es keine Ursache giebt, welche Gott von außen oder von innen zum Handeln erregt, außer der Vollkommenheit seiner eigenen Natur.

Zusatz II.

Hieraus folgt zweitens, daß Gott allein eine freie Ursache ist. Denn Gott allein existiert nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur, (nach Lehrsatz 11 und Zusatz

zu Lehrsatz 14,) und handelt nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur (nach dem vorigen Lehrsatz). Daher kann (nach Definition 7) er allein freie Ursache sein. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Andere meinen, Gott sei deshalb freie Ursache, weil er, wie sie glauben, bewirken kann, daß das, wovon ich sagte, daß es aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht steht, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Das aber wäre gerade so, als ob sie sagten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge, was widersinnig ist. Ferner werde ich unten ohne Zuhilfenahme dieses Lehrsatzes zeigen, daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehört.

Ich weiß allerdings, daß viele meinen, sie könnten beweisen, daß zur Natur Gottes der höchste Verstand und der freie Wille gehöre; denn sie sagen, daß sie nichts vollkommeneres kennen, das sie Gott zuschreiben können, als das, was bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner, obgleich sie Gott als den thatsächlich Höchstdenkenden begreifen, glauben sie doch nicht, daß er alles, was er thatsächlich denkt, auch ausführen könne, so daß es existiert, denn damit glauben sie die Macht Gottes umzustoßen. Wenn, sagen sie, Gott alles, was in seinem Denken ist, erschaffen hätte, so könnte er ja nichts weiter erschaffen, und dies widerstreitet nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes. Daher behaupten sie lieber, Gott sei gegen alles indifferent und er erschaffe nichts anderes, als das, was er nach irgend einem absoluten Willen zu schaffen beschlossen habe.

Ich glaube jedoch deutlich genug gezeigt zu haben (s. Lehrsatz 16), daß aus der höchsten Macht Gottes, oder seiner unendlichen Natur, Unendliches auf unendliche Weisen, d. h. alles, mit Notwendigkeit hervorgegangen ist, oder stets

mit gleicher Notwendigkeit folgte, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit folgt, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind. Daher ist die Allmacht Gottes von Ewigkeit her wirksam gewesen, und wird in alle Ewigkeit in derselben Wirksamkeit verharren.

Auf diese Weise wird die Allmacht Gottes, nach meiner Ansicht wenigstens, als eine weit vollkommenere hingestellt. Ja, die Gegner scheinen die Allmacht Gottes (es sei mir verstattet, offen zu reden,) eigentlich zu leugnen. Sie sind nämlich gezwungen, einzuräumen, daß Gott Unendliches als erschaffbar denkt, was er doch niemals wird erschaffen können. Denn andernfalls, wenn er nämlich alles, was er denkt, erschaffen würde, würde er, nach ihrer Annahme, seine Allmacht erschöpfen, und damit unvollkommen werden. Um also Gott als vollkommen hinzustellen, kommen sie dahin, daß sie zugleich behaupten müssen, Gott könne nicht alles bewirken, worauf seine Macht sich erstreckt. Ich kann mir nicht denken, daß eine widersinnigere, und mit Gottes Allmacht in stärkerem Widerspruch stehende Ansicht ersonnen werden könnte.

Nun möchte ich auch noch über Verstand und Wille (Denken und Wollen), die wir gewöhnlich Gott zuschreiben, etwas sagen. — Wenn dieselben, nämlich Verstand und Wille, zum ewigen Wesen Gottes gehören, so muß unter jedem dieser beiden Attribute sicherlich etwas anderes verstanden werden, als was man gewöhnlich darunter versteht. Der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen ausmachen würden, müßten von unserm Verstand und Willen himmelweit verschieden sein, und könnten bloß dem Namen nach sich gleichen; nämlich nicht anders, als das Sternbild Hund, und das bellende Tier Hund, einander gleichen. Ich beweise das also:

Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, so wird er nicht, wie unser Verstand, später als die gedachten Dinge (wie die meisten annehmen), oder gleichzeitig mit

ihnen, von Natur aus sein können, da ja Gott ursächlich früher ist, als alle Dinge (nach Zusatz I zu Lehrsatz 16); vielmehr ist die Wahrheit, und das formale Wesen der Dinge, darum so wie sie sind, weil sie im Verstand Gottes also objektiv existieren. Daher ist der Verstand Gottes, sofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, in Wahrheit die Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihrer Existenz; was auch von denen bemerkt worden zu sein scheint, welche erklären, daß Gottes Verstand, Wille und Macht eins und dasselbe sind. Da also der Verstand Gottes die einzige Ursache der Dinge ist, nämlich (wie ich gezeigt habe) sowohl ihres Wesens, als auch ihrer Existenz, so muß er selbst notwendig von den Dingen verschieden sein, sowohl in Hinsicht ihres Wesens, als auch in Hinsicht ihrer Existenz. Denn das Verursachte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. So z. B. ist ein Mensch die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines andern Menschen; denn dieses ist eine ewige Wahrheit. Darum können sie dem Wesen nach vollständig einander gleich sein, in der Existenz aber müssen sie sich von einander unterscheiden. Und darum, wenn die Existenz des einen aufhört, hört darum nicht die Existenz des andern auf; wenn aber das Wesen des einen zerstört werden, und sich als falsch erweisen könnte, so würde auch das Wesen des andern zerstört werden. Deshalb muß das Ding, welches die Ursache sowohl des Wesens, als auch der Existenz einer Wirkung ist, sich von dieser Wirkung unterscheiden, sowohl in Hinsicht des Wesens als auch in Hinsicht der Existenz. Nun ist aber der Verstand Gottes die Ursache sowohl des Wesens, als auch der Existenz unseres Denkens: folglich ist der Verstand Gottes, sofern er als das göttliche Wesen ausmachend begriffen wird, von unserem Verstand, sowohl in Hinsicht des Wesens, als auch in Hinsicht der Existenz, verschieden, und er kann in nichts, als nur im Namen, ihm gleich sein, wie ich behauptete.

Bezüglich des Willens wird der Beweis ebenso geführt, was jeder leicht einsehen kann.

Achtzehnter Lehrsatz.

Gott ist die innewohnende, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge.

Beweis.

Alles, was ist, ist in Gott und muß durch Gott begriffen werden (nach Lehrsatz 15), und darum ist Gott (nach Zusatz I zu Lehrsatz 16) die Ursache aller Dinge, die in ihm sind. Damit ist das erste bewiesen. — Sodann kann es außer Gott keine Substanz geben (nach Lehrsatz 14), d. h. (nach Definition 3) kein Ding, das außer Gott in sich ist. Damit ist das zweite bewiesen. — Somit ist Gott die innewohnende, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge. — W. z. b. w.

Neunzehnter Lehrsatz.

Gott, oder alle Attribute Gottes, sind ewig.

Beweis.

Denn Gott ist (nach Definition 6) die Substanz, welche (nach Lehrsatz 11) notwendig existiert, d. h. (nach Lehrsatz 7), zu dessen Natur die Existenz gehört, oder (was dasselbe ist) aus dessen Definition folgt, daß er existiert, und also (nach Definition 3) ist er ewig. — Sodann ist unter Attribute Gottes das zu verstehen, was (nach Definition 4) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. das, was zur Substanz gehört. Eben dies, sage ich, müssen die Attribute selbst enthalten. Nun gehört zur Natur der Substanz (wie ich schon aus Lehrsatz 7 bewiesen habe) die Ewigkeit. Folglich muß jedes Attribut die Ewigkeit in sich schließen, und also sind sie alle ewig. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Satz erhellt auch sehr deutlich aus der Art, wie ich (in Lehrsatz 11) die Existenz Gottes bewiesen habe. Aus diesem Beweise, sage ich, ergiebt sich, daß das Dasein Gottes, wie auch sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist. — Ich habe übrigens (im 19. Lehrsatz der Prinzipien des Cartesius*)) die Ewigkeit Gottes noch auf andere Weise bewiesen und brauche dies hier nicht zu wiederholen.

Zwanzigster Lehrsatz.

Die Existenz Gottes und sein Wesen sind eins und dasselbe.

Beweis.

Gott und seine sämtlichen Attribute sind (nach dem vorigen Lehrsatz) ewig, d. h., (nach Definition 8,) jedes seiner Attribute drückt die Existenz aus. Dieselben Attribute Gottes also, welche (nach Definition 4) das ewige Wesen Gottes darstellen, stellen zugleich seine ewige Existenz dar; d. h. eben das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich seine Existenz aus. Daher ist diese und sein Wesen eins und dasselbe. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Hieraus folgt erstens, daß das Dasein Gottes, ebenso wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist.

Zusatz II.

Hieraus folgt zweitens, daß Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind. Denn wenn sie sich hinsichtlich ihrer Existenz veränderten, müßten sie sich auch (nach dem vorigen Lehrsatz) hinsichtlich ihres Wesens verändern,

*) Über diese Schrift siehe mein Vorwort zum „Theologisch-politischen Traktat" S. 12.

d. h., (wie sich von selbst versteht,) aus wahren zu falschen werden, und das wäre widersinnig.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, mußte immer und unendlich existieren, oder ist eben durch dieses Attribut ewig und unendlich.

Beweis.

Man nehme (falls man dies bestreitet) womöglich an, daß aus der absoluten Natur Gottes etwas in einem Attribut Gottes erfolgt, was endlich ist, und eine beschränkte Existenz oder Dauer hat, z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun ist aber das Denken, da es ja als Attribut Gottes angenommen wird, (nach Lehrsatz 11,) seiner Natur nach notwendig unendlich. Sofern es dagegen eine Idee Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Es kann aber (nach Definition 2) nur als endlich begriffen werden, wenn es durch das Denken selbst beschränkt wird. Dies kann nun aber nicht durch das Denken geschehen, sofern es die Idee Gottes ausmacht, denn insofern wird es als endlich angenommen. Also durch das Denken, sofern es die Idee Gottes nicht ausmacht, das aber (nach Lehrsatz 11) notwendig existieren muß. Es giebt also ein Denken, welches die Idee Gottes nicht ausmacht, weshalb aus seiner Natur, sofern es absolutes Denken ist, nicht notwendig die Idee Gottes folgt. (Denn es wird ein Denken begriffen, welches die Idee Gottes ausmacht, und ein Denken, welches sie nicht ausmacht.) Dies ist aber gegen die Voraussetzung. — Folglich wenn die Idee Gottes im Denken, oder irgend etwas, (es ist einerlei, was genommen wird, da ja der Beweis allgemein giltig ist,) in irgend einem Attribut Gottes, aus der Notwendigkeit der absoluten Natur dieses Attributs folgt, so muß es notwendig unendlich sein. Dies das erste, was zu beweisen war.

Ferner kann das, was aus der Notwendigkeit der Natur eines Attributs auf diese Weise folgt, keine beschränkte Dauer haben. Denn wenn man dies bestreitet, so nehme man an, in irgend einem Attribut Gottes gebe es ein Ding, das aus der Notwendigkeit der Natur irgend eines Attributs folgt, z. B. die Idee Gottes im Denken, und von dieser nehme man an, daß sie zu irgend einer Zeit nicht existiert habe, oder nicht existieren werde. Da aber das Denken als Attribut Gottes angenommen wird, so muß es sowohl notwendig, als auch unveränderlich existieren (nach Lehrsatz 11 und Zusatz II zu Lehrsatz 20). Über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus (da angenommen wird, daß sie zu irgend einer Zeit nicht dagewesen sei, oder nicht dasein werde,) müßte daher das Denken ohne die Idee Gottes existieren. Dies ist aber gegen die Voraussetzung; da angenommen wird, daß aus dem gegebenen Denken notwendig die Idee Gottes folgt. Folglich kann die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas, was notwendig aus der absoluten Natur irgend eines Attributs Gottes folgt, keine beschränkte Dauer haben, sondern ist durch eben dieses Attribut ewig. Dies das zweite, w. z. b. w.

Man beachte, daß dasselbe von jedem Ding behauptet werden muß, welches in irgend einem Attribut Gottes aus der absoluten Natur Gottes notwendig folgt.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Alles, was aus einem andern Attribut Gottes folgt, sofern dasselbe durch eine solche Modifikation modifiziert ist, welche sowohl notwendig, als unendlich durch dasselbe existiert, muß ebenfalls sowohl notwendig, als unendlich existieren.

Beweis.

Der Beweis dieses Lehrsatzes wird ebenso geführt, wie der Beweis des vorigen.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Jeder Modus, welcher sowohl notwendig, als auch unendlich existiert, hat notwendig erfolgen müssen, entweder aus der absoluten Natur irgend eines Attributs Gottes, oder aus irgend einem Attribut, das durch eine solche Modifikation modifiziert ist, welche sowohl notwendig als auch unendlich existiert.

Beweis.

Denn der Modus ist in einem andern, durch welches er begriffen werden muß, (nach Definition 5,) d. h., (nach Lehrsatz 15,) er ist bloß in Gott, und kann bloß durch Gott begriffen werden. Wenn also ein Modus als notwendig existierend, und unendlich seiend, begriffen wird, so muß beides notwendig geschlossen oder erkannt werden durch irgend ein Attribut Gottes, sofern dasselbe so begriffen wird, daß es Unendlichkeit und Notwendigkeit der Existenz, oder (was nach Definition 8 dasselbe ist) Ewigkeit ausdrückt, d. h., (nach Definition 6 und Lehrsatz 19,) sofern es absolut betrachtet wird. Also hat der Modus, welcher sowohl notwendig, als auch unendlich existiert, aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgen müssen, und zwar entweder unmittelbar, (worüber Lehrsatz 21,) oder mittelbar, durch eine Modifikation, welche aus dessen absoluter Natur folgt, d. h., (nach dem vorigen Lehrsatz,) welche sowohl notwendig, als auch unendlich existiert. — W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein.

Beweis.

Der Satz erhellt aus Definition 1. Denn das, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) die Existenz einschließt,

ist Ursache seiner selbst, und existiert nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß Gott nicht bloß die Ursache ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch, daß sie im Existieren verharren, oder, (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen,) daß Gott die „Seinsursache" der Dinge ist. Denn, mögen die Dinge existieren oder nicht existieren, sobald wir auf ihr Wesen achten, finden wir, daß dasselbe weder Existenz noch Dauer in sich schließt. Ihr Wesen kann daher die Ursache weder ihrer Existenz, noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein schon die Existenz gehört (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14).

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Gott ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge.

Beweis.

Verneint man dieses, so wäre also Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge. Es kann also (nach Axiom IV) das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden. Das aber ist (nach Lehrsatz 15) widersinnig. Also ist Gott auch die Ursache des Wesens der Dinge. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz folgt deutlicher noch aus Lehrsatz 16. Denn aus diesem folgt, daß aus der gegebenen göttlichen Natur sowohl das Wesen der Dinge, als auch ihre Existenz, notwendig geschlossen werden muß; und, um es kurz zu sagen, in dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst heißt, muß er auch die Ursache aller Dinge heißen, was sich noch deutlicher aus dem folgenden Zusatz ergiebt.

Zusatz.

Die einzelnen Dinge sind nichts als Erregungen, oder Daseinsformen (Modi), durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus Lehrsatz 15 und Definition 5.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Ein Ding, welches bestimmt ist, irgend etwas zu wirken, ist notwendig von Gott also bestimmt worden; und ein Ding, welches von Gott nicht bestimmt worden ist, kann nicht sich selbst zum Wirken bestimmen.

Beweis.

Dasjenige, wegen dessen man von den Dingen sagt, daß sie bestimmt sind, irgend etwas zu wirken, muß notwendig etwas Positives sein (was an sich klar ist); daher ist Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur (nach den Lehrsätzen 25 und 16) die wirkende Ursache sowohl von dessen Wesen, als auch von dessen Existenz. Damit ist das erste bewiesen. — Daraus folgt aber auch die zweite Aufstellung des Lehrsatzes aufs deutlichste. Denn wenn ein Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, so würde der erste Teil dieses Satzes falsch sein; was widersinnig ist, wie gezeigt worden.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Ein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu wirken, kann nicht sich selbst zu einem nichtbestimmten machen.

Beweis.

Dieser Lehrsatz erhellt aus Axiom III.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren,

und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche ebenfalls endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht existieren, und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche ebenfalls endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so ins Unendliche.

Beweis.

Alles, was zum Existieren und Wirken bestimmt ist, ist von Gott also bestimmt (nach Lehrsatz 26 und Zusatz zu Lehrsatz 24). Was aber endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs nicht abgeleitet werden. Denn was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, ist unendlich und ewig (nach Lehrsatz 21). Somit mußte es aus Gott, oder einem göttlichen Attribut folgen, sofern dieses als in irgend einer Weise erregt betrachtet wird. Denn außer der Substanz und den Daseinsformen (modi) giebt es nichts, (nach Axiom I und den Definitionen 3 und 5,) und die Daseinsformen sind (nach Zusatz zu Lehrsatz 25) nichts, als Erregungen der göttlichen Attribute. Aber aus Gott, oder einem göttlichen Attribut, sofern es durch irgend eine Modifikation erregt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es ebenfalls nicht folgen (nach Lehrsatz 22). Es mußte also folgen, oder zum Existieren und Wirken bestimmt werden, aus bezw. von Gott, oder einem göttlichen Attribut, sofern dieses modifiziert ist durch eine Modifikation, welche endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat. Damit wäre das erste bewiesen.

Ferner mußte wiederum diese Ursache, oder dieser Modus, (aus demselben Grunde, aus welchem schon der erste Teil dieses Satzes bewiesen worden ist,) ebenfalls von einer andern bestimmt werden, die auch endlich ist und eine be-

stimmte Existenz hat, und diese letzte wieder (aus dem gleichen Grund) von einer andern, und so immer fort (aus dem gleichen Grund) ins Unendliche. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Da manche Dinge von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußten, nämlich diejenigen, welche aus seiner absoluten Natur notwendig folgen, indem diese ersten Dinge alle diejenigen vermittelten, welche doch ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, so folgt hieraus erstens, daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist; nicht aber in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch begriffen werden (nach Lehrsatz 15 und Zusatz zu Lehrsatz 24). — Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden kann, außer etwa aus dem Grunde, damit wir sie von denen unterscheiden, die er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, die aus seiner absoluten Natur folgen. Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, welche mit der Wirkung auf keine Weise verbunden ist. Alles aber, was ist, ist in Gott, und hängt von Gott dermaßen ab, daß sie ohne ihn weder sein, noch begriffen werden können.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

In der Natur giebt es kein Zufälliges, sondern alles ist vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.

Beweis.

Alles, was ist, ist in Gott (nach Lehrsatz 15). Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding heißen, denn er existiert notwendig, nicht aber zufällig (nach Lehrsatz 11). Ferner sind die Daseinsformen der göttlichen Natur aus dieser

ebenfalls notwendig, nicht aber zufällig erfolgt (nach Lehrsatz 16); und zwar entweder sofern die göttliche Natur absolut (nach Lehrsatz 21), oder sofern sie als auf gewisse Weise zu wirken bestimmt betrachtet wird (nach Lehrsatz 27). Ferner ist Gott die Ursache dieser Daseinsformen, nicht nur, sofern sie einfach existieren (nach Zusatz zu Lehrsatz 24), sondern auch (nach Lehrsatz 26), sofern sie als etwas zu wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie (nach demselben Lehrsatz) von Gott nicht bestimmt sind, so ist es unmöglich, nicht bloß zufällig, daß sie sich selbst bestimmen; und umgekehrt, (nach Lehrsatz 27,) wenn sie von Gott bestimmt sind, so ist es unmöglich, nicht bloß zufällig, daß sie sich zu nicht bestimmten machen. Also ist alles vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht bloß um zu existieren, sondern auch, um auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken, und ein Zufälliges giebt es nicht. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Bevor ich weiter gehe, will ich hier auseinandersetzen, was wir unter „schaffende Natur" (natura naturans) und was wir unter „geschaffene Natur" (natura naturata) zu verstehen haben, oder eigentlich bloß daran erinnern. Denn wie ich glaube, ergiebt sich bereits aus dem Bisherigen, daß wir unter „schaffende Natur" das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14 und Zusatz II zu Lehrsatz 17) Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter „geschaffene Natur" aber verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes folgt, d. h., alle Daseinsformen der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.

Dreißigster Lehrsatz.

Der Verstand (die Erkenntnis), ob in Wirklichkeit endlich, oder in Wirklichkeit unendlich, muß die Attribute Gottes und die Erregungen Gottes umfassen, und nichts anderes.

Beweis.

Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen, (nach Axiom VI,) d. h., (wie an sich klar,) das, was in Verstand objektiv enthalten ist, muß notwendig in der Natur vorhanden sein. Nun giebt es aber in der Natur (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14) nur Eine Substanz, nämlich Gott, und keine andere Erregungen (nach Lehrsatz 15) als die, welche in Gott sind, und welche (nach demselben Lehrsatz) ohne Gott nicht sein, noch begriffen werden können. Somit muß der Verstand, ob er in Wirklichkeit endlich, oder in Wirklichkeit unendlich ist, die Attribute Gottes und die Affektionen Gottes umfassen, und nichts anderes. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Der wirkliche Verstand (die wirkliche Erkenntnis), mag er endlich oder unendlich sein, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. s. f., müssen zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden Natur gerechnet werden.

Beweis.

Denn unter Verstand verstehe ich (wie selbstverständlich) nicht das absolute Denken, sondern nur eine gewisse Daseinsform (modus) des Denkens, welche Daseinsform sich von andern Daseinsformen, wie Begierde, Liebe u. s. f., unterscheidet, und daher (nach Definition 5) durch das absolute Denken begriffen werden muß; nämlich (nach Lehrsatz 15 und Definition 6) durch irgend ein Attribut Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen des Denkens aus-

drückt, so begriffen werden muß, daß es ohne dasselbe weder sein, noch begriffen werden kann. Daher muß er (nach Anmerkung zu Lehrsatz 29) zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden, gerechnet werden, wie auch die übrigen Daseinsformen des Denkens. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Der Grund, warum ich hier von wirklichem Verstand rede, ist nicht, weil ich etwa zugebe, daß es irgend einen potentiellen Verstand giebt, sondern weil ich jede Verwirrung zu vermeiden trachte, wollte ich nur von etwas sprechen, das uns vollständig klar ist, nämlich von der Erkenntnis selbst, die von uns deutlicher als alles andere begriffen wird. Denn wir können nichts erkennen, was nicht zum vollkommeren Verständnis der Erkenntnis beitragen würde.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Der Wille kann nicht freie Ursache, sondern nur notwendige heißen.

Beweis.

Der Wille ist nur eine gewisse Form des Denkens, ebenso wie der Verstand. Daher kann jedes einzelne Wollen (nach Lehrsatz 28) nur dann existieren, und nur dann zum Wirken bestimmt werden, wenn es von einer Ursache bestimmt wird, und diese wiederum von einer andern, und so fort ins Unendliche. Wird der Wille als unendlich angenommen, so muß er ebenfalls zum Existieren und Wirken von Gott bestimmt werden; nicht sofern Gott die absolut unendliche Substanz ist, sondern sofern er ein Attribut hat, welches das unendliche und ewige Wesen des Denkens ausdrückt (nach Lehrsatz 23). Auf welche Weise also der Wille begriffen wird, ob als endlich oder als unendlich, erfordert er eine Ursache, von welcher er zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Daher kann er (nach Definition 7) nicht

freie Ursache heißen, sondern nur notwendige oder gezwungene. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Hieraus folgt erstens, daß Gott nicht aus freiem Willen wirkt.

Zusatz II.

Hieraus folgt zweitens, daß Wille und Verstand zur Natur Gottes sich verhalten wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt wie alles Natürliche, welches zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise von Gott bestimmt werden muß. Denn der Wille bedarf, wie alles Übrige, einer Ursache, von welcher er zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird. Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches folgt, kann man darum doch ebensowenig von Gott sagen, er handle aus freiem Willen, als man wegen dessen, was aus Bewegung und Ruhe folgt, (denn auch aus diesen folgt Unendliches,) von ihm sagen kann, er handle aus freier Bewegung und Ruhe. Der Wille gehört darum zur Natur Gottes nicht mehr, als alles übrige Natürliche, vielmehr verhält er sich zu ihr gerade so wie Bewegung und Ruhe und alles Übrige, welches, wie ich gezeigt habe, aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind.

Beweis.

Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes mit Notwendigkeit erfolgt, (nach Lehrsatz 16,) und vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse

Weise zu existieren und zu wirken (nach Lehrsatz 29). Hätten also die Dinge von anderer Beschaffenheit sein, oder auf andere Weise zum Wirken bestimmt werden können, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so hätte auch die Natur Gottes eine andere sein können, als sie wirklich ist. Dann aber müßte (nach Lehrsatz 11) jene andere Natur auch existieren, und es müßten sonach zwei oder mehrere Götter geben, was (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14) widersinnig ist. Daher konnten die Dinge auf keine andere Weise, und nach keiner andern Ordnung u. s. f. — W. z. b. w.

1. Anmerkung.

Nachdem ich hiermit sonnenklar gezeigt habe, daß es durchaus nichts in den Dingen giebt, wegen dessen sie als zufällige bezeichnet werden könnten, will ich noch mit wenigen Worten auseinandersetzen, was wir unter *zufällig* zu verstehen haben; vorher aber, was unter *notwendig* und *unmöglich*. Ein Ding heißt *notwendig*, entweder in Bezug auf sein Wesen, oder in Bezug auf seine Ursache. Denn die Existenz eines Dinges folgt mit Notwendigkeit entweder aus dem Wesen und der Definition desselben, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Diese Gründe sind es auch, weshalb eine Sache *unmöglich* heißt, weil nämlich entweder das Wesen, oder die Definition desselben das Gegenteil in sich schließt, oder weil keine äußere Ursache gegeben ist, die bestimmt wäre, ein solches Ding hervorzubringen. *Zufällig* aber wird ein Ding aus keinem andern Grund genannt, als wegen unserer mangelhaften Erkenntnis. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch in sich schließt, oder von dem wir gewiß wissen, daß es keinen Widerspruch in sich schließt, während wir dennoch über dessen Existenz nichts Sicheres behaupten können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist, ein solches Ding kann uns weder als

notwendig, noch als unmöglich erscheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

2. Anmerkung.

Aus Vorstehendem folgt klar, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, da sie ja aus der gegebenen vollkommensten Natur mit Notwendigkeit erfolgt sind. Und zwar wird damit Gott nicht irgend einer Unvollkommenheit geziehen, denn eben dessen Vollkommenheit nötigt uns, dies zu behaupten. Es würde sogar aus dem Gegenteil klar folgen, (wie ich bereits gezeigt,) daß Gott nicht höchst vollkommen wäre; weil man nämlich, wenn die Dinge auf andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur zuschreiben müßte, verschieden von derjenigen, welche wir aus der Betrachtung des höchsten Wesens demselben zuzuschreiben genötigt sind.

Indessen zweifle ich nicht, daß viele diese Ansicht als eine widersinnige verspotten, und gar keine Lust haben, sie näher zu erwägen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil sie Gott eine andere Freiheit zuzuschreiben gewöhnt sind, ganz verschieden von derjenigen, welche von mir (Definition 7) dargelegt wurde; nämlich einen absoluten Willen. Allein ich zweifle auch wieder nicht, daß wenn sie über die Sache nachdenken, und die Reihe meiner Beweise genau erwägen würden, sie selbst schließlich eine solche Freiheit, wie sie Gott eine zuschreiben, nicht bloß als Verkehrtheit, sondern auch als großes Hindernis des Wissens vollständig verwerfen würden. Es ist unnötig, hier zu wiederholen, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 gesagt wurde. Doch will ich ihnen zu liebe noch zeigen, daß, wenn auch eingeräumt würde, daß der Wille zum Wesen Gottes gehöre, nichtsdestoweniger aus dessen Vollkommenheit folgte, daß die Dinge auf keine andre Weise und nach keiner andern Ordnung von Gott geschaffen werden konnten.

Es wird dies leicht gezeigt werden können, wenn wir

zunächst das betrachten, was die Gegner selbst einräumen, nämlich daß es allein von Gottes Beschluß und Willen abhängt, daß jedes Ding ist, was es ist; denn sonst wäre Gott nicht die Ursache aller Dinge. Ferner, daß alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst gefaßt waren; denn sonst würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen werden. Da es nun in der Ewigkeit kein Wann giebt, kein Vorher und kein Nachher, so folgt hieraus, nämlich aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas anderes beschließen konnte, oder daß Gott vor seinen Beschlüssen nicht gewesen ist, noch ohne sie sein kann.

Aber, sagen die Gegner, wenn auch angenommen würde, daß Gott eine andere Natur gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit her etwas anderes über die Natur und ihre Ordnung beschlossen hätte, so würde daraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. — Allein, wenn sie das sagen, so geben sie zugleich zu, daß Gott seine Beschlüsse ändern könne. Denn wenn Gott über die Natur und ihre Ordnung anderes beschlossen hätte, als er beschlossen hat, d. h., wenn er über die Natur etwas anderes gewollt und gedacht hätte, so hätte er notwendig einen andern Verstand, als er wirklich hat, und einen andern Willen, als er wirklich hat. Und wenn man Gott einen andern Verstand und einen andern Willen zuschreiben darf, ohne irgendeine Veränderung seines Wesens und seiner Vollkommenheit, welcher Grund wäre vorhanden, daß Gott nicht jetzt seine Beschlüsse über die geschaffenen Dinge ändern, und dabei doch gleich vollkommen bleiben könnte? Denn in Bezug auf sein Wesen und seine Vollkommenheit ist es ja einerlei, auf welche Weise sein Verstand und sein Wille begriffen wird. Ferner geben alle mir bekannten Philosophen zu, daß es in Gott keinen potentiellen Verstand, sondern nur einen wirklichen giebt. Da aber sowohl sein Verstand als auch sein Wille sich von seinem Wesen nicht unterscheidet,

was ebenfalls alle zugeben, so folgt daraus auch, daß, wenn Gott einen andern Verstand in der Wirklichkeit gehabt hätte, und einen andern Willen, auch sein Wesen notwendig ein anderes wäre, und ferner daß, (wie ich anfangs geschlossen,) wenn die Dinge anders, als sie wirklich sind, von Gott hervorgebracht worden wären, der Verstand Gottes und sein Wille, d. h., (wie zugegeben wird,) sein Wesen, ein anderes sein müßte, was widersinnig wäre.

Da also die Dinge auf keine andere Weise, und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, und die Wahrheit dieser Behauptung aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, so kann gewiß keine gesunde Vernunft uns überreden, zu glauben, Gott habe nicht alles, was in seinem Verstand ist, mit derselben Vollkommenheit, womit er es gedacht, erschaffen wollen.

Indessen wird man sagen: In den Dingen ist weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit; sondern dasjenige in ihnen, weshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, gut oder schlecht heißen, hängt vom Willen Gottes allein ab. Hätte daher Gott gewollt, so hätte er machen können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. — Allein, was hieße dies anders, als offen behaupten, Gott, der doch das, was er will, notwendig denkt, könne durch seinen Willen machen, daß er die Dinge auf andere Weise denkt, als er sie denkt; was (wie ich bereits gezeigt) ein großer Unsinn ist.

Ich kann daher den Beweis gegen die Gegner selbst folgendermaßen umkehren: Alles hängt ab von der Macht Gottes. Sollten daher die Dinge anders beschaffen sein können, so müßte notwendig auch der Wille Gottes anders beschaffen sein. Nun kann aber der Wille Gottes nicht anders beschaffen sein (wie ich bereits aus der Vollkommenheit Gottes sehr klar gezeigt habe). Folglich können die Dinge nicht anders beschaffen sein.

Ich gestehe, daß diese Meinung, welche alles einem ge-

wissen indifferenten Willen Gottes unterwirft, und von seinem Gutdünken alles abhängig sein läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung jener, welche behaupten, Gott mache alles unter dem Gesichtspunkt des Guten. Denn diese scheinen etwas außer Gott anzunehmen, das von Gott nicht abhängt, und das Gott bei seinem Wirken sich zum Muster nimmt, oder auf das er, wie auf ein bestimmtes Ziel, hinarbeitet. Dies heißt wahrlich nichts anderes, als Gott dem Fatum unterwerfen; das Widersinnigste, was man von Gott behaupten kann, der, wie gezeigt wurde, die erste und einzige freie Ursache ist, sowohl des Wesens aller Dinge, wie auch ihrer Existenz. Ich habe daher nicht nötig, mit der Widerlegung dieses Unsinns die Zeit zu vergeuden.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

Beweis.

Denn aus der bloßen Notwendigkeit seines Wesens folgt, daß Gott die Ursache seiner selbst, (nach Lehrsatz 11,) und (nach Lehrsatz 16 und dessen Zusatz) aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes, durch welche er und alles ist und handelt, sein Wesen selbst. — W. z. b w.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Alles, was wir begreifen als in Gottes Macht seiend, ist notwendig.

Beweis.

Denn alles, was in Gottes Macht ist, muß (nach dem vorigen Lehrsatz) in seinem Wesen so enthalten sein, daß es aus demselben notwendig folgt; also ist es notwendig. — W. z. b. w.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte.

Beweis.

Alles, was existiert, drückt die Natur, oder das Wesen Gottes auf gewisse und bestimmte Weise aus, (nach Zusatz zu Lehrsatz 25,) d. h., (nach Lehrsatz 34,) alles, was existiert, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus; also muß (nach Lehrsatz 16) irgend eine Wirkung aus demselben folgen. — W. z. b. w.

Anhang.

Damit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften auseinandergesetzt, nämlich: daß er notwendig existiert; daß er einzig ist; daß er vermöge der bloßen Notwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß und in welcher Weise er die freie Ursache aller Dinge ist; daß alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß nichts ohne ihn sein oder begriffen werden kann; endlich, daß alles von Gott vorausbestimmt gewesen ist, nicht zwar vermöge der Freiheit des Willens, oder eines absoluten Gutdünkens, sondern vermöge der absoluten Natur Gottes, oder seiner unendlichen Macht.

Auch habe ich bei jeder Gelegenheit die Vorurteile, welche dem Verständnis meiner Beweise im Wege waren, zu beseitigen gesucht.

Indessen giebt es noch weitere Vorurteile, und ihre Zahl ist nicht gering, welche nicht minder, ja ganz besonders hinderlich waren und sind, daß man die Verkettung der Dinge in der Weise, wie ich sie beleuchtet habe, zu ver-

stehen vermag. Ich hielt es darum der Mühe wert, diese Vorurteile einer Prüfung durch die Vernunft zu unterziehen. Und weil alle Vorurteile, welche ich hier behandeln will, von Einem abhängen, nämlich davon, daß die Menschen gewöhnlich annehmen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selbst, um eines Zwecks willen, ja daß sie von Gott selbst mit aller Bestimmtheit behaupten, er leite alles zu irgend einem bestimmten Zweck — sagen sie doch, Gott habe alles um des Menschen willen gemacht, den Menschen selbst aber, damit er ihn verehre — so will ich mich hier vor allem mit diesem Einem Vorurteil beschäftigen, indem ich erstens die Ursache aufsuche, weshalb die meisten in diesem Vorurteil befangen sind, und alle von Natur so sehr geneigt sind es zu hegen; sodann werde ich dessen Unwahrheit nachweisen, und schließlich auch, wie daraus über Gut und Schlecht, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit, und über anderes dieser Art, Vorurteile entstanden sind.

Es ist hier jedoch nicht der Ort, dies aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten; es wird vielmehr genügen, etwas, das jedermann anerkennen muß, zur Grundlage zu nehmen, die Thatsache nämlich, daß alle Menschen ohne die Ursachen der Dinge zu kennen auf die Welt kommen, und daß alle die Begierde haben ihren Nutzen zu suchen und sie dieses wohl wissen. Denn daraus folgt erstens, daß die Menschen sich für frei halten, da sie sich ihres Wollens und ihres Begehrens bewußt sind, während sie nicht im Traum an die Ursachen denken, von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden, weil sie dieselben eben nicht kennen. Es folgt zweitens, daß die Menschen alles um eines Zwecks willen thun, nämlich um des Nutzens willen, den sie begehren. Daher kommt es, daß sie stets nur die Endzwecke der vollbrachten Dinge zu wissen trachten, und befriedigt sind, wenn sie diese erfahren haben, weil sie dann keinen Anlaß haben, sich weiter damit

zu befassen. Können sie diese Zwecke aber von keinem andern erfahren, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sich an sich selbst zu wenden, und auf Zwecke zu sinnen, von welchen sie selbst zu dergleichen bestimmt zu werden pflegen, und so beurteilen sie die Sinnesweise eines andern notwendig nach ihrer eigenen Sinnesweise.

Da sie ferner in sich und außer sich zahlreiche Mittel bemerken, die zur Erreichung ihres Nutzens nicht wenig beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Tiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer, Fische zu nähren u. s. f., so kommt es, daß sie alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten. Und weil sie wissen, daß jene Mittel von ihnen aufgefunden, aber nicht hergestellt sind, so hat dies den Glauben verursacht, irgend ein anderer sei es, der diese Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe. Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel ansahen, so konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst gemacht hätten, sondern aus den Mitteln, die sie sich selbst zu bereiten pflegen, mußten sie schließen, es gäbe irgend einen, oder mehrere mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, welche alles für sie besorgt, und alles zu ihrem Nutzen gemacht hätten. Auch die Sinnesweise dieser Lenker der Natur mußten sie, da sie über dieselbe nie etwas erfahren hatten, nach ihrer eigenen Sinnesweise beurteilen. Daher ihre Behauptung, die Götter lenkten alles zum Nutzen der Menschen, um sich die Menschen zu verpflichten und von ihnen hoch verehrt zu werden.

Daher ist es gekommen, daß der eine diese, der andere jene Art der Gottesverehrung in seinem Kopfe erdacht hat, damit Gott ihn mehr als die übrigen Menschen lieben, und die ganze Natur zum Besten seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht lenken möge. So ist jenes Vorurteil zum Aberglauben ausgewachsen, und hat in den Geistern tiefe Wurzeln geschlagen. Und dies war der

Grund, weshalb die Menschen sich alle Mühe gaben, die Endzwecke aller Dinge zu erkennen und zu erklären.

Aber während sie zu zeigen suchten, daß die Natur nichts vergebens (d. h. was für den Menschen keinen Nutzen hat) thue, haben sie, wie mir scheint, nichts anderes gezeigt, als daß die Natur samt den Göttern ebenso wahnwitzig sei, wie die Menschen. Man sehe doch nur, wohin die Sache endlich führte. Unter so vielem Nützlichen in der Natur mußten sie nicht wenig Schädliches bemerken, Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. f.; und diese, behaupteten sie, seien deswegen da, weil die Götter erzürnt wären über die ihnen von den Menschen angethanen Kränkungen, oder über die in ihrem Dienste begangenen Sünden. Und obgleich die Erfahrung widersprach und durch unzählige Beispiele zeigte, daß den Frommen ebenso wie den Nichtfrommen bald Nützliches, bald Schädliches zu teil wird, gaben sie darum doch das eingewurzelte Vorurteil nicht auf. Denn es war ihnen leichter, dies unter anderes Unbekannte, dessen Nutzen sie nicht wußten, zu rechnen, und so in ihrem wirklichen und angebornen Zustand der Unwissenheit zu verharren, als jenes ganze Gebäude einzureißen und ein neues auszudenken. Deshalb nahmen sie als gewiß an, daß die Absichten der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen; was sicherlich allein schon hätte verursachen können, daß die Wahrheit dem Menschengeschlecht in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, welche sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Figuren beschäftigt, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte. Neben der Mathematik können noch andere Ursachen gezeigt werden, (deren Aufzählung hier überflüssig,) welche bewirkten, daß die Menschen auf diese gemeinen Vorurteile aufmerksam geworden sind und zur rechten Erkenntnis der Dinge geführt wurden.

Damit habe ich den ersten Punkt dessen, was ich zu zeigen versprochen, hinlänglich auseinandergesetzt.

Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt hat, und daß alle Endzwecke nichts als menschliche Einbildungen sind, bedarf es nicht viel. Denn ich glaube, daß sich dies schon genügend ergiebt, sowohl aus den Grundlagen und Ursachen, aus welchen ich den Ursprung dieses Vorurteils abgeleitet habe, als auch aus dem 16. Lehrsatz und den Zusätzen zum 32. Lehrsatz, und außerdem noch aus allen Sätzen, in denen ich gezeigt habe, daß alles in der Natur nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit und höchsten Vollkommenheit hervorgeht.

Das aber will ich noch hinzufügen, daß diese Lehre vom Zweck die Natur vollständig auf den Kopf stellt. Denn sie betrachtet als Wirkung, was in Wahrheit Ursache ist, und umgekehrt. Ferner macht sie das, was von Natur das erste ist, zum letzten. Endlich verkehrt sie das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn (auf die beiden ersten gehe ich nicht weiter ein, weil sie an sich klar sind,) wie aus den Lehrsätzen 21, 22 und 23 hervorgeht, ist die Wirkung die vollkommenste, die von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr vermittelnder Ursachen aber eine Wirkung bedarf, um hervorgebracht zu werden, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, deshalb gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so wären notwendig die letzten, um derentwillen die ersten gemacht sein sollen, die vorzüglichsten von allen.

Weiter hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf. Denn wenn Gott um eines Zwecks willen handelt, so begehrt er notwendig etwas, das er entbehrt. Wenn nun auch Theologen und Metaphysiker zwischen Bedürfniszweck und Assimilationszweck unterscheiden, so gestehen sie doch, daß Gott alles um seinetwillen, nicht aber der zu schaffenden Dinge wegen, gethan habe; weil sie nichts vor der Schöpfung außer Gott angeben können, wegen dessen Gott handeln sollte. Sie müssen also notwendig zugeben, daß

Gott die Dinge, für welche er die Mittel habe bereiten wollen, entbehrt hätte. Das ist an sich klar.

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß Anhänger dieser Lehre, welche im Angeben der Zwecke der Dinge ihren Scharfsinn zeigen wollen, eine neue Art der Beweisführung aufgebracht haben, um diese ihre Lehre glaublich zu machen. Sie führen dieselbe nämlich nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit zurück; was zeigt, daß ihnen kein anderes Beweismittel für diese Lehre zu Gebote stand. Wenn z. B. ein Stein von einem Dach auf den Kopf eines Menschen fällt und ihn tötet, so beweisen sie, der erwähnten Methode gemäß, daß der Stein gefallen sei, um den Menschen zu töten, folgendermaßen: Wäre der Stein nicht zu eben diesem Zwecke, nach dem Willen Gottes heruntergefallen, wie mochten da so viele Umstände (denn oft treffen viele zusammen) durch Zufall zusammentreffen? Antwortet man, es sei so gekommen, weil der Wind wehte, und weil der Mensch gerade dort vorbeiging, so wenden sie dagegen ein: Weshalb hat der Wind gerade damals geweht? Warum ist der Mensch gerade damals dort vorbeigegangen? Erwidert man darauf: Der Wind fing damals zu wehen an, weil das Meer Tags zuvor, bei noch ruhigem Wetter, in Bewegung kam, und der Mensch ging damals dort vorbei, weil er von einem Freunde eingeladen war, so wenden sie — da das Fragen keine Grenzen hat — abermals ein: Warum aber kam das Meer in Bewegung? Warum war der Mensch damals eingeladen? — Und so werden sie nicht aufhören, fort und fort nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis man zum Willen Gottes seine Zuflucht nimmt, d. h. zum Asyl der Unwissenheit. — Ebenso, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers ins Auge fassen, stehen sie erstaunt, und schließen, weil sie die Ursachen dieses großen Kunstwerks nicht kennen, daß derselbe nicht durch mechanische, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet und

so eingerichtet worden sei, daß kein Teil den andern verletzt.

Daher kommt es, daß, wer die wahren Ursachen des Wunderbaren aufsucht, und wer bestrebt ist, die natürlichen Dinge als Wissender zu verstehen, statt als Einfältiger sie anzustaunen, oft für einen Ketzer und schlechten Menschen gehalten und verschrieen wird von denen, welche das Volk als die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt. Denn sie wissen, daß mit der Unwissenheit auch das Anstaunen, das einzige Mittel, womit sie ihre Lehren beweisen und ihr Ansehen behaupten, dahinschwindet.

Ich verlasse jedoch nunmehr dieses und wende mich jetzt zum dritten Punkt, den ich hier zu behandeln mir vorgenommen.

Nachdem die Menschen sich einmal eingeredet hatten, alles, was geschieht, geschehe ihretwillen, mußten sie an jedem Ding das für die Hauptsache halten, was ihnen am nützlichsten war, und alles das als das Vorzüglichste schätzen, was am angenehmsten auf sie wirkte. Daher mußten sie folgende Begriffe bilden, mit welchen sie die Natur der Dinge erklärten, nämlich: Gut und Schlecht, Ordnung und Verwirrung, Warm und Kalt, Schönheit und Häßlichkeit u. s. f. Und daraus, daß sie sich für frei halten, sind die weiteren Begriffe entstanden: Lob und Tadel, Sünde und Verdienst. Diese letzteren werde ich indessen erst später behandeln, nachdem ich die menschliche Natur behandelt haben werde; die ersteren aber seien hier kurz erläutert.

Alles, was zum Wohlbefinden oder zur Verehrung Gottes beiträgt, nannte man gut, das Gegenteil aber schlecht. Und weil diejenigen, welche die Natur der Dinge nicht erkennen, nichts von den Dingen selbst behaupten, sondern die Dinge sich nur sinnlich vorstellen und die sinnliche Vorstellung für Erkenntnis nehmen, darum glauben sie in ihrer Unkenntnis der Dinge und ihrer Natur fest an

eine Ordnung der Dinge. Denn wenn dieselben so beschaffen sind, daß wir, wenn sie uns durch die Sinne dargestellt werden, sie leicht vorstellen, und demgemäß uns ihrer leicht erinnern können, nennen wir sie wohl geordnet; im gegenteiligen Fall nennen wir sie schlecht geordnet oder verworren. Und weil uns das, was wir leicht vorstellen können, angenehmer ist als anderes, darum ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob die Ordnung, auch abgesehen von unserer Vorstellung, etwas in der Natur wäre. Sie sagen auch, Gott habe alles in Ordnung geschaffen, und auf diese Weise schreiben sie Gott, ohne es zu wissen, sinnliche Vorstellung zu; wenn sie nicht vielleicht meinen, Gott habe, die menschliche Vorstellung vorhersehend, alle Dinge so eingerichtet, wie sie von den Menschen am leichtesten vorgestellt werden können. Wahrscheinlich stoßen sie sich gar nicht daran, daß es auch Unendliches giebt, was unsere Vorstellung weit übersteigt, und sehr vieles, was ihre Vorstellung, wegen deren Schwäche, verwirrt. — Doch genug hiervon.

Auch die übrigen Begriffe sind weiter nichts als Vorstellungsarten, durch welche die Einbildungskraft auf diese und jene Weise erregt wird, die aber von Unwissenden für die hauptsächlichsten Attribute der Dinge gehalten werden, weil sie, wie wir bereits gesagt, der Meinung sind, alle Dinge wären um ihretwillen gemacht, und sie nennen die Natur eines Dinges gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von demselben erregt werden. Z. B. wenn die Bewegung, welche die Nerven von den Gegenständen empfangen, die mit den Augen wahrgenommen werden, dem Wohlbefinden zusagt, so werden die betreffenden Gegenstände schön genannt; die aber, welche den entgegengesetzten Eindruck machen, heißen häßlich. Was durch die Nase den Sinn erregt, nennt man wohlriechend oder stinkend; was durch die Zunge, süß oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft u. s. f.;

was durch das Tasten, hart oder weich, rauh oder glatt u. s. f. Von Dingen endlich, welche das Gehör erregen, sagt man, sie seien geräuschvoll oder wohlklingend. Das letztere hat die Menschen so bethört, daß sie glaubten, Gott selbst ergötze sich an der Harmonie, und es giebt sogar Philosophen, welche überzeugt sind, daß die Bewegungen der Himmelskörper eine Harmonie bilden.*) Das alles zeigt deutlich, daß jeder nach dem Zustand seines Gehirns über die Dinge geurteilt, oder vielmehr die Erregungen seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst genommen hat.

Kein Wunder daher, (um auch das beiläufig zu bemerken,) daß unter den Menschen so viel Meinungsstreit, als wir erfahren, entstanden ist, und endlich daraus der Skeptizismus. Denn obgleich die menschlichen Körper in vielem übereinstimmen, so weichen sie doch in sehr vielem von einander ab. Darum erscheint oft etwas dem einen gut, dem andern schlecht, diesem geordnet, jenem verworren, dem angenehm, jenem unangenehm, und dasselbe gilt von dem übrigen; doch gehe ich hier darüber hinweg, weil einerseits hier der Ort nicht ist, den Gegenstand eingehend zu behandeln, anderseits jeder darüber Erfahrung genug besitzt. Sind doch in aller Mund die Sprüchwörter: „So viel Köpfe, so viel Meinungen", „Jeder hat genug an seinem eigenen Kopf", „die Geschmäcke sind so verschieden als die Köpfe". Diese Redensarten zeigen zur Genüge, daß die Menschen je nach dem Zustand ihres Gehirns über die Dinge urteilen, und daß sie die Dinge weniger erkennen, als sinnlich vorstellen. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, so würden diese, wie die Mathematik beweist, alle, wenn auch nicht anlocken, so doch überzeugen.**)

---

*) Die sogenannte Sphärenharmonie, oder Sphärenmusik.

**) Der Sinn dieses etwas dunkel ausgedrückten Satzes scheint zu sein: Wenn die Menschen die Dinge erkennen würden, (statt daß sie dieselben nur sinnlich vorstellen,) so könnten sie zwar in Bezug auf

Wir sehen also, daß alle Begriffe,*) mit denen das Volk**) die Natur zu erklären pflegt, nur verschiedene Vorstellungsarten sind, und nicht die Natur der Dinge selbst, sondern nur die Beschaffenheit der Vorstellung anzeigen. Und weil sie Namen haben, welche so lauten, wie Namen von wirklich vorhandenen, außerhalb der Vorstellung existierenden Wesen, so nenne ich diese Wesen nicht Vernunftwesen, sondern Wesen der Einbildung. Daher können alle Beweisgründe, welche gegen mich aus derlei Begriffen geltend gemacht werden, leicht aus dem Felde geschlagen werden.

Viele pflegen nämlich folgendermaßen zu argumentieren: Wenn alles aus der Notwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher kommen dann so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie das Faulen der Dinge, sogar bis zum Übelriechen, die ekelerregende Häßlichkeit gewisser Dinge, die Unordnung, das Schlechte, die Sünde u. s. f.? — Sie sind aber, wie gesagt, leicht zu widerlegen. Denn die Vollkommenheit der Dinge ist nur nach ihrer Natur und ihrem Vermögen zu schätzen; folglich ist ein Ding deshalb nicht mehr und nicht weniger vollkommen, weil es einen der menschlichen Sinne ergötzt oder beleidigt, weil es der menschlichen Natur zusagt oder nicht zusagt.

Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen hat, daß sie sich von der Vernunft

---

den (subjektiven) Geschmack von einander abweichen, indem der eine von dem, der andere von jenem angezogen oder abgestoßen wird, nicht aber in Bezug auf das (objektive) Urteil, wie ja auch die Lehren der Mathematik allgemein anerkannt werden. Anm. des Übersetzers.

*) Im Originaltext rationes, demgemäß übersetzen Auerbach und Kirchmann „Gründe", was aber keinen Sinn giebt. Offenbar hat ein Schreib- oder Druckfehler aus dem ähnlich lautenden notiones, wie Spinoza die Begriffe, von denen hier die Rede ist, im bisherigen immer nennt, rationes gemacht. Anm. des Übersetzers.

**) Das Volk, im Gegensatz zu den (echten) Philosophen. Anm. des Übersetzers.

allein leiten lassen, antworte ich nur: weil er Stoff hatte, alles zu schaffen, vom höchsten Grad der Vollkommenheit bis zum niedrigsten. Oder um mich eigentlicher auszudrücken: weil die Gesetze seiner Natur so umfangreich gewesen sind, daß sie ausreichten, alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstand begriffen werden kann; wie ich im 16. Lehrsatz bewiesen.

Das sind die Vorurteile, die ich hier anführen wollte. Wenn noch einige solchen Schlags übrig sind, werden sie von jedermann bei einigem Nachdenken beseitigt werden können.

Ende des Ersten Teils.

Zweiter Teil.

Über die Natur und den Ursprung des Geistes.

Vorwort.

Ich wende mich nun zur Auseinandersetzung dessen, was aus dem Wesen Gottes, oder des ewigen und unendlichen Wesens, notwendig folgen muß. Zwar nicht alles, denn in Lehrsatz 16 des ersten Teils habe ich bewiesen, daß Unendliches auf unendliche Arten aus ihm folgen muß; sondern nur das, was uns zur Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit sozusagen handgreiflich führen kann.

Definitionen.

1. Unter Körper verstehe ich eine Daseinsform (modus), welche das Wesen Gottes, sofern dasselbe als ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. S. Zusatz zu Lehrsatz 25 im Ersten Teil.

2. Zum Wesen eines Dinges gehört, sage ich, das, durch welches, wenn es gegeben ist, das Ding notwendig gesetzt wird, und durch welches, wenn es aufgehoben wird, das Ding notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welches ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verstehe ich einen Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.

Erläuterung.

Ich sage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzudeuten scheint, daß der Geist von dem Objekt leidet, während Begriff eine Thätigkeit des Geistes auszudrücken scheint.

4. Unter adäquater Idee verstehe ich eine Idee, welche, sofern sie an sich und ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innerlichen Merkmale einer wahren Idee hat.

Erläuterung.

Ich sage innerlichen, um das auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand.

5. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung der Existenz.

Erläuterung.

Ich sage unbestimmt, weil sie durch die eigene Natur des existierenden Dinges nicht bestimmt werden kann, und ebensowenig von der wirkenden Ursache, weil nämlich diese die Existenz des Dinges notwendig setzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe.

7. Unter Einzeldinge verstehe ich Dinge, welche endlich sind und eine beschränkte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen in einer Thätigkeit so zusammenwirken, daß sie alle zugleich die Ursache Einer Wirkung sind, so betrachte ich sie alle insofern als Ein Einzelding.

Axiome.

I. Das Wesen des Menschen schließt nicht notwendige Existenz in sich; d. h., nach der Ordnung der Natur kann es ebenso geschehen, daß dieser oder jener Mensch existiert, als daß er nicht existiert.

II. Der Mensch denkt.

III. Formen (Arten) des Denkens, wie Liebe, Begierde, und was sonst noch mit dem Namen Affekt (Seelenbewegung) bezeichnet wird, giebt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten u. s. f. Dinges giebt. Eine Idee aber kann es geben, auch ohne daß es eine andere Form des Denkens giebt.

IV. Wir empfinden, daß ein Körper auf verschiedene Arten erregt werden kann.

V. Andere Einzeldinge als Körper und Formen (Arten) des Denkens fühlen und wahrnehmen wir nicht.

Die Heischesätze (Postulate) s. nach Lehrsatz 13.

Erster Lehrsatz.

Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.

Beweis.

Die einzelnen Gedanken, oder dieses und jenes Denken, sind Daseinsformen, welche die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken (nach Zusatz zu Lehrsatz 25, Teil 1). Es kommt also (nach Definition 5, Teil 1,) Gott ein Attribut zu, dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken eingeschlossen ist, und durch welches sie auch begriffen werden. Das Denken ist also eins von den unendlichen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt, (s. Definition 6, Teil 1,) oder Gott ist ein denkendes Ding. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz erhellt auch daraus, daß wir ein unendlich denkendes Wesen begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Wesen denken kann, destomehr Realität oder Vollkommenheit enthält dasselbe in unserm Begriff. Ein Wesen also, welches Unendliches auf unendliche Weisen denken kann, ist notwendig an Kraft des Denkens unendlich. Da wir also, auf das bloße Denken achtend, ein unendliches Wesen begreifen, so ist (nach den Definitionen 4 und 6, Teil 1,) das Denken notwendig eins von den unendlichen Attributen Gottes, wie ich behauptet habe.

Zweiter Lehrsatz.

Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.

Beweis.

Der Beweis dieses Satzes wird auf dieselbe Weise geführt, wie der Beweis des vorigen.

Dritter Lehrsatz.

In Gott giebt es notwendig eine Idee, sowohl seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen notwendig folgt.

Beweis.

Denn Gott kann (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) Unendliches auf unendliche Weisen denken, oder, (was dasselbe ist, nach Lehrsatz 16, Teil 1,) er kann die Idee seines Wesens und alles dessen, was notwendig aus demselben folgt, bilden. Nun ist alles, was in Gottes Macht steht, notwendig (nach Lehrsatz 35, Teil 1). Also giebt es notwendig eine solche Idee, und (nach Lehrsatz 15, Teil 1,) nur in Gott. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Das Volk versteht unter Gottes Macht Gottes freien Willen, und sein Recht auf alle Dinge, welche sind, und welche deshalb gewöhnlich als zufällige betrachtet werden. Denn, sagt man, Gott hat die Macht, alles zu zerstören und in nichts zu verwandeln. Auch vergleicht man häufig Gottes Macht mit der Macht der Könige. Doch habe ich dies in den Zusätzen I und II zu Lehrsatz 32, Teil 1, widerlegt, und im Lehrsatz 16, Teil 1, bewiesen, daß Gott mit derselben Notwendigkeit handelt, mit welcher er sich selbst erkennt, d. h., sowie aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt, (was alle einstimmig behaupten,) daß Gott sich selbst erkennt, ebenso folgt mit derselben Notwendigkeit, daß Gott Unendliches auf unendliche Weisen thut. Ferner habe ich in Lehrsatz 34, Teil 1, bewiesen, daß Gottes Macht nichts ist, als Gottes thätiges Wesen. Daher ist

es uns ebenso unmöglich, zu begreifen, daß Gott nicht handle, als daß Gott nicht sei.

Wenn ich dies weiter verfolgen dürfte, könnte ich hier noch zeigen, daß jene Macht, welche das Volk Gott andichtet, nicht bloß eine menschliche ist, (was zeigt, daß Gott als Mensch, oder nach dem Bilde eines Menschen, vom Volk begriffen wird,) sondern auch Ohnmacht einschließt.

Doch will ich über dieselbe Sache nicht so oft ausführlich reden. Ich will nur den Leser dringend bitten, daß er alles, was im Ersten Teil von Lehrsatz 16 an bis zum Schluß über diesen Gegenstand gesagt ist, aber- und abermals erwäge. Denn niemand wird das, was ich meine, recht verstehen können, wenn er sich nicht außerordentlich hütet, die Macht Gottes mit der menschlichen Macht, oder dem menschlichen Recht der Könige zu vermengen.

Vierter Lehrsatz.

Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen folgt, kann nur eine einzige sein.

Beweis.

Der unendliche Verstand umfaßt nichts, als die Attribute Gottes und seine Erregungen (nach Lehrsatz 30, Teil 1). Nun ist Gott einzig (nach Zusatz 1 zu Lehrsatz 14, Teil 1). Somit kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen folgt, nur eine einzige sein. — W. z. b. w.

Fünfter Lehrsatz.

Das formale Sein der Ideen erkennt Gott als Ursache an sofern er nur als denkendes Ding betrachtet wird, nicht aber sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt, die Ideen, sowohl der Attribute Gottes, als auch der Einzeldinge, erkennen nicht das Gedachte selbst, oder die wahrgenommenen Dinge,

als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist.

Beweis.

Der Satz erhellt zwar schon aus Lehrsatz 3 dieses Teils. Denn dort folgerten wir, daß Gott die Idee seines Wesens und alles dessen, was aus demselben notwendig folgt, bilden kann, daraus allein, daß Gott ein denkendes Ding ist, nicht aber daraus, daß er das Objekt seiner Idee ist. Daher erkennt das formale Sein der Ideen Gott als Ursache an, sofern er ein denkendes Ding ist.

Indessen kann der Satz auch noch auf folgende Weise bewiesen werden. Das formale Sein der Ideen ist eine Form des Denkens, (wie an sich klar,) d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 25, Teil 1,) ein Modus, welcher die Natur Gottes, sofern er ein denkendes Ding ist, auf gewisse Weise ausdrückt. Es schließt also (nach Lehrsatz 10, Teil 1,) den Begriff keines andern göttlichen Attributs in sich, und ist demzufolge (nach Axiom IV, Teil 1,) die Wirkung keines andern göttlichen Attributs, als des Denkens.

Somit erkennt das formale Sein der Ideen Gott als Ursache an, sofern er nur als denkendes Ding betrachtet wird u. s. f. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Die Daseinsformen (modi) jedes Attributs haben Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribut, dessen Daseinsformen sie sind, betrachtet wird, nicht aber sofern er unter irgend einem andern Attribut betrachtet wird.

Beweis.

Denn jedes Attribut wird durch sich, und ohne ein anderes begriffen (nach Lehrsatz 10, Teil 1). Darum schließen die Daseinsformen jedes Attributs den Begriff ihres Attributs, nicht aber den eines andern ein. Also

haben sie (nach Axiom IV, Teil 1,) Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribut, deren Daseinsformen sie sind, nicht aber sofern er unter einem andern betrachtet wird. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, welche keine Daseinsformen des Denkens sind, nicht darum aus der göttlichen Natur folgt, weil sie die Dinge früher erkannt hat; sondern die gedachten Dinge folgen aus ihren Attributen und werden daraus geschlossen, auf dieselbe Weise und mit derselben Notwendigkeit, wie nach unserer Ausführung die Ideen aus dem Attribut des Denkens folgen.

Siebenter Lehrsatz.

Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis.

Der Satz erhellt aus Axiom IV, Teil I. Denn die Idee eines jeden Verursachten hängt von der Erkenntnis der Ursache ab, deren Wirkung sie ist.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß die Macht Gottes zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist, d. h. alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formell folgt, das alles folgt in Gott objektiv aus der Idee Gottes, in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung.

Anmerkung.

Hier müssen wir, ehe wir weitergehen, uns ins Gedächtnis rufen, was oben gezeigt worden, nämlich daß alles, was von dem unendlichen Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erfaßt werden kann, daß dies alles

nur zu Einer Substanz gehört, und daß folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird. So ist auch die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Arten ausgedrückt. Dies scheinen einige Hebräer dunkel eingesehen zu haben, welche behaupten, Gott, der Verstand Gottes, und die von ihm erkannten Dinge, seien eins und dasselbe. Z. B. ein in der Natur existierender Kreis, und die Idee eines existierenden Kreises, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung, oder unter dem Attribut des Denkens, oder unter irgend einem andern begreifen, immer werden wir eine und dieselbe Ordnung, oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge eins aus dem andern finden.

Aus keinem andern Grunde habe ich gesagt, daß Gott die Ursache der Idee z. B. des Kreises ist, nur sofern er ein denkendes Ding ist, und des Kreises selbst, nur sofern er ein ausgedehntes Ding ist, als deswegen, weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch eine andere Daseinsform des Denkens als dessen nächste Ursache, und diese wieder durch eine andere, und so ins Unendliche begriffen werden kann; so daß, so lange die Dinge als Daseinsformen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur, oder die Verknüpfung der Ursachen, durch das Attribut des Denkens allein erklären müssen, und sofern sie als Daseinsformen der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur durch das bloße Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß; und so verstehe ich es auch bei andern Attributen. Daher ist die wahre Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, Gott, sofern er aus unendlichen Attributen besteht. Deutlicher kann ich das für jetzt nicht erläutern.

Achter Lehrsatz.

Die Ideen der Einzeldinge oder Daseinsformen, welche nicht existieren, müssen in der unendlichen Idee Gottes so enthalten sein, wie die formalen Wesen der Einzeldinge oder Daseinsformen in den Attributen Gottes enthalten sind.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus der vorigen Anmerkung.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß, solange die Einzeldinge nur existieren sofern sie in den Attributen Gottes enthalten sind, auch ihr objektives Sein, oder ihre Ideen, nur existieren sofern die unendliche Idee Gottes existiert. Sobald aber von den Einzeldingen gesagt wird, daß sie existieren nicht nur sofern sie in den Attributen Gottes enthalten sind, sondern auch sofern gesagt wird, daß sie eine Dauer haben, auch ihre Ideen eine Existenz, vermöge welcher gesagt wird, daß sie eine Dauer haben, einschließen.

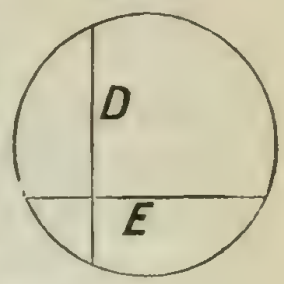
Anmerkung.

Wenn jemand zum besseren Verständnis dieser Sache ein Beispiel wünschen sollte, so kann ich allerdings keines geben, das die Sache, von welcher hier die Rede ist, und welche einzig in ihrer Art ist, vollständig erläutert. Doch will ich versuchen, die Sache, so gut es geht, zu verdeutlichen.

Der Kreis ist von solcher Natur, daß die Rechtecke aus allen geraden, sich durchschneidenden Linien in demselben einander gleich sind. Daher sind im Kreis unendliche, einander gleiche Rechtecke enthalten. Gleichwohl kann man von einem solchen Rechteck nur sagen, daß es existiert, sofern der Kreis existiert; auch von der Idee dieser Rechtecke kann nur

gesagt werden, daß sie existiert, sofern sie in der Idee des Kreises enthalten ist. Nun nehme man an, daß von jenen unendlichen Dreiecken nur zwei existieren, nämlich E und D. (S. Figur 2.) Jetzt existieren ihre Ideen nicht bloß sofern sie nur in der Idee des Kreises enthalten sind, sondern auch sofern sie die Existenz jener Dreiecke in sich schließen. Daher kommt es, daß sie sich von den übrigen Ideen der andern Dreiecke unterscheiden.

Fig. 2.



Neunter Lehrsatz.

Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als durch eine andere Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges erregt betrachtet wird, dessen Ursache auch Gott ist sofern er durch eine andere dritte erregt ist, und so ins Unendliche.

Beweis.

Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges ist eine einzelne Daseinsform des Denkens, und von den übrigen unterschieden, (nach Zusatz und Anmerkung zu Lehrsatz 8 dieses Teils,) und also hat sie (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) Gott zur Ursache nur sofern er ein denkendes Ding ist. Aber nicht, (nach Lehrsatz 28, Teil 1,) sofern er ein absolut denkendes Ding ist, sondern sofern er als von einer andern Daseinsform des Denkens erregt betrachtet wird. Und die Ursache dieser Daseinsform ist Gott wiederum nur, sofern er von einer andern erregt ist, und so ins Unendliche. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach Lehrsatz 28, Teil 1,) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen. Folglich ist die Ursache der Idee eines Einzeldinges eine andere Idee, oder

Gott, sofern er als durch eine andere Idee erregt betrachtet wird, und die Ursache dieser Idee ist er wiederum sofern er durch eine andere erregt wird, und so ins Unendliche. — W. z. b. w.

Zusatz.

Von allem, was im einzelnen Objekt irgend einer Idee geschieht, giebt es in Gott eine Erkenntnis nur sofern er eine Idee dieses Objekts hat.

Beweis.

Von allem, was im Objekt irgend einer Idee vorgeht, davon giebt es in Gott eine Idee, (nach Lehrsatz 3 dieses Teils,) nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als durch eine andere Idee eines Einzeldinges erregt betrachtet wird (nach dem vorigen Lehrsatz). Aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (nach Lehrsatz 7 dieses Teils). Folglich wird eine Erkenntnis dessen, was in irgend einem Einzelding vorgeht, in Gott sein nur sofern er eine Idee dieses Objekts hat. — W. z. b. w.

Zehnter Lehrsatz.

Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus.

Beweis.

Denn das Sein der Substanz schließt die notwendige Existenz in sich (nach Lehrsatz 7, Teil 1). Wenn also zum Wesen des Menschen das Sein gehört, so würde, wenn die Substanz gegeben, notwendig (nach Definition 2 dieses Teils) auch der Mensch gegeben sein, was (nach Axiom I dieses Teils) widersinnig ist. Folglich u. s. w. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz kann auch aus Lehrsatz 5, Teil 1, bewiesen werden, wonach es nämlich keine zwei Substanzen von gleicher Natur giebt. Da aber mehrere Menschen existieren können, so ist das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Sein der Substanz. — Außerdem erhellt dieser Satz aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, indem nämlich die Substanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, unteilbar u. s. w. ist; was jeder leicht einsehen kann.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes besteht. Denn das Sein der Substanz gehört (nach dem vorigen Lehrsatz) nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also (nach Lehrsatz 15, Teil 1,) etwas, das in Gott ist, und das ohne Gott nicht sein noch begriffen werden kann; oder (nach Zusatz zu Lehrsatz 25, Teil 1,) eine Affektion, oder Daseinsform, welche die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.

Anmerkung.

Sicherlich muß jedermann einräumen, daß ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann. Denn allgemein wird zugestanden, daß Gott die einzige Ursache aller Dinge ist, sowohl ihres Wesens, als auch ihrer Existenz; d. h., Gott ist, wie man zu sagen pflegt, die Ursache der Dinge, nicht bloß in Bezug auf das Werden, sondern auch in Bezug auf das Sein. Dabei aber sagen die meisten, zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches ein Ding nicht sein noch begriffen werden kann. Daher glauben sie entweder, die Natur Gottes gehöre zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge können ohne Gott entweder sein oder begriffen werden; oder vielmehr sie sind selbst nicht recht klar darüber.

Der Grund davon liegt nach meiner Meinung darin, daß sie den ordnungsmäßigen Gang des Philosophierens nicht eingehalten haben. Denn die göttliche Natur, welche sie vor allem hätten in Betracht ziehen müssen, weil sie sowohl der Erkenntnis, als der Natur nach, die erste ist in der Reihe der Erkenntnis, hielten sie für die letzte, und die Dinge, welche Sinnesobjekte genannt werden, hielten sie für die ersten unter allen. So kam es, daß sie bei der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten, als an die göttliche Natur, und daß sie nachher, als sie sich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre ersten Phantasiegebilde, worauf sie die Erkenntnis der natürlichen Dinge gebaut hatten, weil sie ihnen nämlich zur Erkenntnis der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Kein Wunder daher, daß sie sich mitunter widersprechen.

Doch lassen wir das. Meine Absicht war hier ja nur, den Grund anzugeben, weshalb ich nicht sagte, zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches das Ding weder sein, noch begriffen werden kann; nämlich weil die Einzeldinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, und dennoch Gott zu ihrem Wesen nicht gehört. Dasjenige, sagte ich vielmehr, macht notwendig das Wesen eines Dinges aus, mit welchem, wenn es gegeben ist, auch das Ding gesetzt wird, und wenn es aufgehoben ist, auch das Ding aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welches ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann.

Elfter Lehrsatz.

Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges.

Beweis.

Das Wesen des Menschen besteht (nach Zusatz zum vorigen Lehrsatz) aus gewissen Daseinsformen der Attribute Gottes; nämlich (nach Axiom II dieses Teils) aus Daseinsformen des Denkens, deren Idee (nach Axiom III dieses Teils) von Natur früher ist. Ist diese Idee gegeben, so müssen die übrigen Daseinsformen (nämlich denen gegenüber die Idee von Natur früher ist) in demselben Individuum sein (nach demselben Axiom). Es ist also die Idee das erste, was das Sein des menschlichen Geistes ausmacht. Aber nicht die Idee eines nicht existierenden Dinges; denn dann könnte (nach Zusatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils) die Idee selbst nicht existierend genannt werden. Es wird also die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Dinges sein. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß (nach den Lehrsätzen 21 und 22, Teil 1,) immer notwendig existieren. Folglich ist das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir demnach sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, oder sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist ein Ding teilweise, oder nicht adäquat (inadäquat) auffaßt.

Anmerkung.

Hier werden ohne Zweifel die Leser stutzen, und es wird ihnen mancherlei in den Sinn kommen, was sie dagegen einwenden möchten. Daher bitte ich sie, langsamen Schritts mit mir weiter zu gehn, und nicht eher ein Urteil darüber zu fällen, als bis sie alles durchgelesen haben.

Zwölfter Lehrsatz.

Alles, was im Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, muß vom menschlichen Geist erfaßt werden, oder es giebt im menschlichen Geist notwendig eine Idee dieses Dinges. Das heißt, wenn das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was vom Geist nicht erfaßt wird.

Beweis.

Denn alles, was im Objekt irgend einer Idee geschieht, davon giebt es notwendig eine Erkenntnis in Gott, (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils,) sofern er als von der Idee dieses Objekts erregt betrachtet wird, d. h., (nach Lehrsatz 11 dieses Teils,) sofern er den Geist eines Dinges ausmacht. Was also in dem Objekt einer Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, davon giebt es notwendig in Gott eine Erkenntnis, sofern er die Natur des menschlichen Geistes bildet, d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) davon wird notwendig im Geist eine Erkenntnis sein, oder der Geist erfaßt dasselbe. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz erhellt auch und wird noch deutlicher erkannt aus der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils; siehe diesen.

Dreizehnter Lehrsatz.

Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existiert, und nichts andres.

Beweis.

Denn wäre der Körper nicht das Objekt des menschlichen Geistes, so wären die Ideen der Körpererregungen in Gott nicht, (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils,) sofern er unsern Geist, sondern sofern er den Geist eines andern Dinges ausmacht; d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) die Ideen der Körpererregungen wären nicht in unserm Geiste. Nun haben wir (nach Axiom IV dieses Teils) die Ideen der Körpererregungen. Folglich ist das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper, und zwar (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) der in Wirklichkeit existierende. — Ferner: Gäbe es außer dem Körper noch ein anderes Objekt des Geistes, so müßte, da (nach Lehrsatz 36, Teil 1,) nichts existiert, woraus nicht irgend eine Wirkung folgt, es notwendig (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) die Idee einer Wirkung desselben in unserm Geiste geben. Nun giebt es aber (nach Axiom V dieses Teils) keine solche Idee. Folglich ist das Objekt unseres Geistes der existierende Körper, und nichts anderes. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, und daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existiert.

Anmerkung.

Daraus verstehen wir auch, nicht bloß, daß der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt ist, sondern auch, was unter Einheit von Geist und Körper zu verstehen ist.

Niemand aber wird dieselbe adäquat oder gründlich verstehen können, der nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkennt. Denn das, was wir bis jetzt gezeigt haben, ist sehr allgemein, und gilt von den Menschen nicht mehr, als von andern Individuen, welche alle, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind. Denn von jedem Ding giebt es notwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist, ebenso wie die Idee des menschlichen Körpers. Darum muß alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, notwendig von der Idee eines jeden Dinges gesagt werden. Dennoch können wir auch nicht in Abrede stellen, daß die Ideen untereinander, wie die Objekte selbst, verschieden sind, und daß die eine vorzüglicher ist, als die andere, und mehr Realität enthält, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als das Objekt der andern.

Um daher zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheidet, und worin er die übrigen übertrifft, ist es notwendig, daß wir die Natur seines Objekts, wie ich gesagt, d. h. des menschlichen Körpers, erkennen. Doch kann ich dieselbe hier nicht näher erklären, und es ist auch für das, was ich beweisen will, gar nicht nötig. Nur das bemerke ich im allgemeinen: Je befähigter ein Körper ist, vieles zugleich zu thun oder zu leiden, desto befähigter ist auch sein Geist, vieles zugleich zu erfassen. Ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhängen, und je weniger andere Körper dabei mitwirken, desto befähigter ist sein Geist zu gründlicher Erkenntnis. Darum können wir also den Vorzug des einen Geistes vor dem andern erkennen, sodann auch den Grund einsehen, weshalb wir nur eine sehr unklare Kenntnis von unserem Körper haben, und noch manches andere, was ich im folgenden davon ableiten werde.

Ich erachte es daher der Mühe wert, diese Behauptung selbst genauer zu entwickeln und zu beweisen. Zu diesem

Behufe muß einiges über die Natur der Körper vorausgeschickt werden:

Axiom I.

Alle Körper sind entweder in Bewegung, oder in Ruhe.

Axiom II.

Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.

1. Hilfssatz.

Die Körper sind in Bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, nicht aber in Bezug auf die Substanz, von einander unterschieden.

Beweis.

Den ersten Teil dieses Satzes betrachte ich als selbstverständlich. Das andere, daß die Körper in Bezug auf Substanz nicht von einander unterschieden sind, erhellt sowohl aus Lehrsatz 5, wie aus Lehrsatz 8 des Ersten Teils; noch deutlicher aber aus dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 15 im Ersten Teil gesagt ist.

2. Hilfssatz.

Alle Körper stimmen in manchem miteinander überein.

Beweis.

Denn darin stimmen alle Körper überein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributs in sich schließen (nach Definition 1 dieses Teils). Ferner darin, daß sie sich bald schneller, bald langsamer bewegen, und daß sie überhaupt bald sich bewegen, bald ruhen können.

3. Hilfssatz.

Ein bewegter oder ruhender Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern be-

stimmt war, und dieser wiederum von einem andern, und so ins Unendliche.

Beweis.

Die Körper sind (nach Definition 1 dieses Teils) Einzeldinge, welche (nach Hilfssatz 1) in Bezug auf Bewegung und Ruhe von einander unterschieden sind. Jeder Körper mußte daher (nach Lehrsatz 28, Teil 1,) zur Bewegung oder Ruhe notwendig von einem andern Einzelding bestimmt werden, nämlich, (nach Lehrsatz 6 dieses Teils,) von einem andern Körper, welcher (nach Axiom 1) ebenfalls sich bewegt oder ruht. Aber auch dieser hätte aus demselben Grund sich nicht bewegen oder ruhen können, wenn er nicht von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt gewesen wäre, und dieser wiederum (aus demselben Grund) von einem andern, und so ins Unendliche.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper so lange in Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zum Ruhen bestimmt wird, und daß ein ruhender Körper auch so lange in Ruhe bleibt, bis er von einem andern zur Bewegung bestimmt wird. Es ist dies auch an sich klar. Denn wenn ich annehme, daß ein Körper, z. B. A, ruht, und keine andern bewegten Körper in Betracht ziehe, so werde ich von dem Körper A nichts sagen können, als daß er ruht. Geschieht es nun später, daß der Körper A sich bewegt, so hat das sicherlich nicht daraus erfolgen können, daß er ruhte; denn daraus konnte nichts anderes folgen, als daß der Körper A ruhe. Oder wenn umgekehrt angenommen wird, A bewegt sich, so werden wir, so lange A allein in Betracht gezogen wird, nichts anderes von demselben behaupten können, als daß er sich bewegt. Geschieht es hernach, daß A ruht, so hat das auch sicherlich nicht aus der Bewegung erfolgen können, die er hatte; denn aus dieser Bewegung konnte nichts anderes folgen, als daß sich

A bewegt. Es geschah somit durch etwas, das nicht in A war, nämlich durch eine äußere Ursache, von welcher A zur Ruhe bestimmt ward.

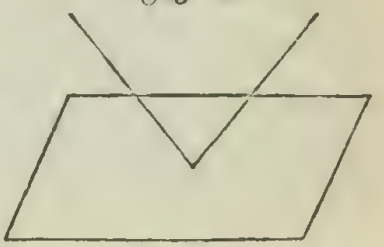
Axiom I.

Alle Arten, wie ein Körper von einem andern Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten Körpers, und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers; sodaß ein und derselbe Körper auf verschiedene Weise bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und umgekehrt, daß verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

Axiom II.

Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, den er nicht wegbewegen kann, stößt, so prallt er zurück, um seine Bewegung fortzusetzen; und der Winkel, welchen die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welche er gestoßen ist, bildet, wird gleich sein dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit dieser Fläche bildet. (S. Figur 3.)

Fig. 3.



Soviel von den einfachen Körpern, die sich bloß durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, von einander unterscheiden. Nun zu den zusammengesetzten.

Definition.

Wenn einige Körper gleicher oder verschiedener Größe von andern so zusammengedrängt werden, daß sie aneinanderliegen, oder daß, wenn sie sich mit gleicher oder verschiedener Schnelligkeit bewegen, sie einander ihre Bewegungen in irgend einer bestimmten Weise mitteilen, so sagen wir, daß alle diese Körper miteinander vereinigt sind,

oder daß alle miteinander Einen Körper, oder Ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Einheit der Körper unterscheidet.

Axiom III.

Je größer oder kleiner die Oberflächen sind, mit welchen die Teile zusammengesetzter Individuen, oder Körper, aneinanderliegen, desto schwerer oder leichter können sie gezwungen werden, ihre Lage zu verändern, und folglich kann es um so leichter oder schwerer bewirkt werden, daß das betreffende Individuum seine Gestalt ändere. Deshalb werde ich Körper, deren Teile mit großen Oberflächen aneinanderliegen, hart nennen; deren Teile aber mit kleinen Oberflächen aneinanderliegen, weich; deren Teile endlich sich untereinander bewegen, flüssig.

4. Hilfssatz.

Wenn von einem Körper oder Individuum, das aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper abgetrennt werden, und zugleich ebensoviele Körper von gleicher Natur an deren Stelle treten, so wird das Individuum seine vormalige Natur behalten, ohne irgend eine Änderung seiner Form.

Beweis.

Denn die Körper unterscheiden sich (nach Hilfssatz 1) nicht in Bezug auf ihre Substanz. Das aber, was die Form eines Individuums ausmacht, besteht (nach der vorigen Definition) in der Einheit der Körper. Diese aber wird beibehalten, (nach der Voraussetzung,) wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper vor sich geht. Folglich wird das Individuum, sowohl in Bezug auf seine Substanz, als auch seiner Daseinsformen, seine vormalige Natur beibehalten.

5. Hilfssatz.

Wenn die Teile, die ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, aber in dem Verhältnis, daß alle das vormalige gegenseitige Verhältnis der Bewegung und Ruhe bewahren, so wird das betreffende Individuum gleichfalls seine vormalige Natur beibehalten, ohne irgend welche Änderung seiner Form.

Beweis.

Derselbe ist der gleiche, wie beim vorigen Hilfssatz.

6. Hilfssatz.

Wenn gewisse Körper, die ein Individuum bilden, genötigt werden, die Bewegung, welche sie nach Einer Richtung haben, nach einer andern Richtung zu lenken, aber so, daß sie ihre Bewegung fortsetzen, und ganz in dem vormaligen Verhältnis einander mitteilen können, so wird das betreffende Individuum seine Natur beibehalten, ohne jede Änderung seiner Form.

Beweis.

Der Satz erhellt von selbst. Denn alles wird als beibehalten vorausgesetzt, was wir in seiner Definition als seine Form bildend bezeichnet haben.

7. Hilfssatz.

Außerdem behält ein so zusammengesetztes Individuum seine Natur, mag es im Ganzen sich bewegen oder ruhen, mag es sich nach dieser oder jener Richtung bewegen, wenn nur jeder Teil seine Bewegung behält, und sie wie vorher dem andern mitteilt.

Beweis.

Derselbe erhellt aus der Definition des Individuums. (S. dieselbe vor Hilfssatz 4.)

Anmerkung.

Hieraus ersehen wir also, in welcher Weise ein zusammengesetztes Individuum auf viele Arten erregt werden, und nichtsdestoweniger seine Natur bewahren kann.

Bis hierher haben wir ein Individuum im Auge gehabt, welches nur aus Körpern, die sich bloß durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden, d. h., aus den einfachsten Körpern, zusammengesetzt ist. Wenn wir uns nun ein anderes denken, das aus vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, daß dasselbe noch auf viele andere Weisen erregt werden, und dennoch seine Natur bewahren kann. Denn da jeder Teil desselben aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, so wird (nach dem vorigen Hilfssatz) jeder Teil, ohne jede Veränderung seiner Natur, sich bald langsamer, bald schneller bewegen, und folglich seine Bewegungen schneller oder langsamer den übrigen mitteilen.

Wenn wir uns weiter noch eine dritte Gattung von Individuen denken, die aus diesen zweiter Gattung zusammengesetzt sind, so werden wir finden, daß ein solches Individuum noch auf viel mehr Weisen erregt werden kann, ohne jede Änderung seiner Form. Und wenn wir so weiter ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur Ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendliche Weise verschieden sind, ohne irgend welche Änderung des ganzen Individuums.

Ich hätte dies, wenn ich die Absicht gehabt hätte, die Körper eingehend zu behandeln, ausführlicher erklären und beweisen müssen. Ich habe jedoch, wie gesagt, etwas anderes beabsichtigt, und das Vorstehende nur angeführt, um daraus das, was ich zu beweisen mir vorgesetzt, leicht ableiten zu können.

Heischesätze.

1. Der menschliche Körper ist aus vielen Individuen (verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist.

2. Von den Individuen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, andere weich, und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menschlichen Körper bilden, und folglich auch der menschliche Körper selbst, werden von äußern Körpern auf verschiedene Weisen erregt.

4. Der menschliche Körper braucht zu seiner Erhaltung sehr viele andere Körper, von welchen er fortwährend gleichsam wiedererzeugt wird.

5. Wenn ein flüssiger Teil des menschlichen Körpers von einem äußern Körper bestimmt wird, auf einen andern, weichen, öfters zu stoßen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des äußern Körpers ein, der den Anstoß giebt.

6. Der menschliche Körper kann die äußeren Körper auf sehr viele Arten bewegen, und auf sehr viele Arten disponieren.

Vierzehnter Lehrsatz.

Der menschliche Geist ist befähigt, vieles zu erfassen, und um so befähigter, auf je mehrere Weisen sein Körper disponiert werden kann.

Beweis.

Denn der menschliche Körper wird (nach den Heischesätzen 3 und 6) auf vielerlei Weisen von äußern Körpern erregt, und disponiert, die äußern Körper auf vielerlei Weisen zu erregen. Alles aber, was im menschlichen Körper geschieht,

muß (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) der menschliche Geist erfassen. Folglich ist der menschliche Geist befähigt, vieles zu erfassen, und um so befähigter ꝛc. — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist keine einfache, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.

Beweis.

Die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist die Idee des Körpers, (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) welcher (nach Heischesatz 1) aus sehr vielen sehr zusammengesetzten Individuen gebildet wird. Nun giebt es aber von jedem Individuum, das einen Körper bildet, notwendig (nach Zusatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils) in Gott eine Idee. Folglich ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Idee des menschlichen Körpers aus sehr viel solchen Ideen der ihn bildenden Teile zusammengesetzt. — W. z. b. w.

Sechzehnter Lehrsatz.

Die Idee jeder Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper durch äußere Körper erregt wird, muß die Natur des menschlichen Körpers, und zugleich die Natur des äußern Körpers, in sich schließen.

Beweis.

Denn alle Erregungsweisen, von welchen ein Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten Körpers, und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers (nach Axiom 1, das auf den Zusatz zu Hilfssatz 3 folgt); daher wird ihre Idee (nach Axiom IV, Teil 1,) die Natur beider Körper notwendig in sich schließen. Mithin schließt die

Idee einer jeden Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper durch einen äußern Körper erregt wird, die Natur des menschlichen Körpers, und des äußern Körpers, in sich. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Hieraus folgt erstens, daß der menschliche Geist die Natur vieler Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt.

Zusatz II.

Es folgt zweitens, daß die Ideen, die wir von äußern Körpern haben, mehr die Verfassung unseres Körpers, als die Natur der äußern Körper anzeigt; wie ich im Anhang zum Ersten Teil an vielen Beispielen auseinandergesetzt habe.

Siebzehnter Lehrsatz.

Wenn der menschliche Körper von einer Erregungsweise erregt ist, welche die Natur eines äußerlichen Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist diesen äußern Körper als wirklich existierend, oder als gegenwärtig betrachten, bis der Körper eine andere Erregung empfängt, welche die Existenz dieses Körpers, oder seine Gegenwart, ausschließt.

Beweis.

Selbstverständlich. Denn so lange der menschliche Körper so erregt ist, in so lange wird der menschliche Geist (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) diese Erregung des Körpers betrachten, d. h., (nach dem vorigen Lehrsatz,) er wird von der wirklich existierenden Erregungsweise eine Idee haben, welche die Natur des äußern Körpers in sich schließt, d. h. eine Idee, welche die Existenz oder Gegenwart der Natur des äußern Körpers nicht ausschließt, sondern setzt. Also wird (nach Zusatz I zum vorigen Lehrsatz) der Geist den

äußern Körper, als wirklich existierend, oder als gegenwärtig, betrachten, bis u. s. f. — W. z. b. w.

Zusatz.

Der Geist kann die äußern Körper, von welchen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, auch wenn sie nicht mehr existieren oder gegenwärtig sind, dennoch betrachten, als wären sie gegenwärtig.

Beweis.

Wenn äußere Körper die flüssigen Teile des menschlichen Körpers bestimmen, auf die weicheren häufig zu stoßen, so verändern sie deren Flächen (nach Heischesatz 5). Daher kommt es, (s. Axiom II nach dem Zusatz zu Hilfssatz 3,) daß sie von da auf andere Weise zurückprallen, als es früher zu geschehen pflegte, und daß sie auch nachher, wenn sie auf die neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung aufstoßen, auf dieselbe Weise zurückprallen, wie damals, als sie von den äußern Körpern gegen jene Flächen gestoßen wurden, und folglich auch, daß sie, wenn sie diese zurückprallende Bewegung fortsetzen, den menschlichen Körper auf dieselbe Weise erregen. Hierüber wird der Geist (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) wiederum denken, d. h., (nach Lehrsatz 17 dieses Teils,) der Geist wird wiederum den äußern Körper als gegenwärtig betrachten. Und dies wird so oft geschehen, so oft die flüssigen Teile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf diese Flächen stoßen. Darum wird der Geist, wenn auch die äußern Körper, von welchen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, nicht mehr existieren, diese Körper so oft als gegenwärtig betrachten, so oft diese Thätigkeit des Körpers sich wiederholen wird. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir sehen also, wie es möglich ist, daß wir etwas, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten, wie oft geschieht.

Es ist zwar auch möglich, daß dies aus andern Ursachen vorkommt; aber es genügt mir hier, Eine Ursache gezeigt zu haben, durch welche ich die Sache so erklären konnte, als hätte ich sie auf ihre wahre Ursache zurückgeführt. Ich glaube jedoch nicht, daß ich mich von der Wahrheit weit entferne, da alle jene Heischesätze, welche ich angewendet habe, kaum etwas enthalten, was nicht durch die Erfahrung bestätigt wird, und an dieser dürfen wir nicht zweifeln, nachdem wir gezeigt, daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existiert. (S. Zusatz nach Lehrsatz 13 dieses Teils.)

Außerdem verstehen wir jetzt vollkommen (aus dem vorigen Zusatz und dem Zusatz II zu Lehrsatz 16 dieses Teils) den Unterschied zwischen der Idee z. B. des Peter, welche das Wesen des Geistes des Peter selbst ausmacht, und zwischen der Idee von Peter, welche in einem andern Menschen, etwa in Paul, ist. Denn jene drückt das Wesen des Körpers des Peter selbst direkt aus, und schließt die Existenz nur ein, so lange Peter existiert. Diese dagegen zeigt mehr den Zustand des Körpers des Paul als die Natur des Peter. Daher wird der Geist des Paul, so lange jener Körperzustand des Paul dauert, den Peter, auch wenn er nicht existiert, als sich gegenwärtig betrachten.

Ferner werden wir, um die gebräuchlichen Ausdrücke beizubehalten, die Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen uns die äußern Körper darstellen, als ob sie uns gegenwärtig wären, Bilder (Vorstellungen) der Dinge) nennen, wenn sie auch die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn der Geist auf diese Weise die Körper betrachtet, so werden wir sagen, daß er sie (sinnlich) vorstellt. Und hier möchte ich — um mit der

Erklärung des Irrtums zu beginnen — darauf aufmerksam machen, daß die Vorstellungen des Geistes, an und für sich betrachtet, keinen Irrtum enthalten, oder daß der Geist in dem, was er vorstellt, nicht irrt, sondern nur, sofern er betrachtet wird als der Idee ermangelnd, welche die Existenz jener Dinge, die er sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. Denn wenn der Geist, während er nicht existierende Dinge als sich gegenwärtig vorstellt, zugleich wüßte, daß jene Dinge thatsächlich nicht existieren, so würde er sicherlich dieses Vorstellungsvermögen einem Vorzug seiner Natur, nicht einem Fehler derselben zuschreiben; zumal wenn diese Fähigkeit des Vorstellens von seiner Natur allein abhinge, d. h., (nach Definition 7, Teil 1,) wenn diese Vorstellungsfähigkeit des Geistes frei wäre.

Achtzehnter Lehrsatz.

Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden ist, so wird der Geist, wenn er später einen derselben sich vorstellt, sich sogleich auch der andern erinnern.

Beweis.

Der Geist stellt sich (nach dem vorigen Zusatz) irgend einen Körper deshalb vor, weil der menschliche Körper von den Eindrücken (Spuren) des äußern Körpers auf die gleiche Weise erregt und disponiert wird, wie er erregt worden ist, als einige Teile desselben von dem äußern Körper selbst einen Anstoß erhalten haben. Nun war (der Voraussetzung zufolge) der Körper damals so disponiert, daß der Geist zwei Körper zugleich vorstellte. Folglich wird er auch jetzt zwei zugleich vorstellen, und der Geist wird, wenn er den einen vorstellt, sich sofort auch des andern erinnern. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Damit verstehen wir klar, was das Gedächtnis (die Erinnerung) ist. Es ist nämlich nichts anderes, als eine gewisse Verkettung von Ideen, welche die Natur der außerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schließen; welche Verkettung im Geiste der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers entspricht.

Ich sage erstens, es sei eine Verkettung nur solcher Ideen, welche die Natur der außerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schließen, nicht aber von Ideen, welche die Natur dieser Dinge erklären. Denn es sind thatsächlich (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses, des menschlichen Körpers, als auch der äußern Körper in sich schließen.

Ich sage zweitens: diese Verkettung entspreche der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers, um diese von der Verkettung der Ideen zu unterscheiden, welche der Ordnung des Verstandes entspricht, vermöge welcher der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen erfaßt, und welche bei allen Menschen dieselbe ist.

Hieraus erkennen wir ferner klar, warum der Geist von dem Gedanken eines Dinges sofort auf den Gedanken eines andern Dinges überspringt, das mit dem ersten gar keine Ähnlichkeit hat. Z. B. wenn man das Wort „Apfel" denkt, so denkt man auch sogleich an die Frucht Apfel, die doch mit jenem artikulierten Laut keinerlei Ähnlichkeit, noch sonst etwas gemein hat, als daß der Körper des Menschen häufig von diesen beiden erregt wurde, d. h., daß der Mensch häufig das Wort Apfel gehört hat, während er zugleich die Frucht sah. So wird jeder von einem Gedanken auf einen andern verfallen, je nachdem seine Gewohnheit die Bilder der Dinge im Körper geordnet hat.

Der Soldat z. B. wird beim Anblick der Spuren eines Pferdes sogleich von dem Gedanken eines Pferdes auf den Gedanken eines Reiters, und von diesem auf den Gedanken des Kriegs u. s. f. kommen. Der Bauer dagegen wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken eines Pflugs, Ackers u. s. f. verfallen. So wird jeder, je nachdem er gewohnt ist, die Bilder der Dinge auf die eine oder andere Weise zu verknüpfen und zu verketten, von einem Gedanken auf diesen oder jenen Gedanken kommen.

Neunzehnter Lehrsatz.

Der menschliche Geist erkennt den (eigenen) menschlichen Körper und weiß, daß er existiert, nur durch die Ideen der Erregungen, womit der Körper erregt wird.

Beweis.

Denn der menschliche Geist ist eben die Idee, oder die Erkenntnis des menschlichen Körpers, (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) welche (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) in Gott zwar ist, sofern er als von einer andern Idee eines Einzeldinges erregt betrachtet wird. Oder weil (nach Heischesatz 4) der menschliche Körper vieler Körper bedarf, von welchen er beständig gleichsam wiedererzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen, (nach Lehrsatz 7 dieses Teils,) so wird diese Idee in Gott sein, sofern er als von den Ideen vieler Einzeldinge erregt betrachtet wird. Gott hat darum eine Idee des menschlichen Körpers, oder erkennt den menschlichen Körper, sofern er von vielen andern Ideen erregt ist, und nicht, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht; d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht. Aber die Ideen der Körpererregungen sind in Gott, sofern er die Natur des mensch-

lichen Geistes ausmacht, oder der menschliche Geist erfaßt diese Erregungen, (nach Lehrsatz 12 dieses Teils,) und folglich (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach Lehrsatz 17 dieses Teils) als wirklich existierend. Folglich erfaßt der menschliche Geist nur insofern den eigenen menschlichen Körper. — W. z. b. w.

Zwanzigster Lehrsatz.

Es giebt in Gott auch eine Idee oder eine Erkenntnis des menschlichen Geistes, welche auf dieselbe Weise in Gott folgt, und sich auf dieselbe Weise auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers.

Beweis.

Das Denken ist ein Attribut Gottes, (nach Lehrsatz 1 dieses Teils,) daher muß es (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) notwendig sowohl von ihm, als auch von allen seinen Erregungen, und demzufolge auch (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) vom menschlichen Geiste, eine Idee in Gott geben. Es folgt ferner nicht, daß es diese Idee oder Erkenntnis des Geistes in Gott giebt, sofern derselbe unendlich ist, sondern sofern er von einer andern Idee eines Einzeldinges erregt ist (nach Lehrsatz 9 dieses Teils). Aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (nach Lehrsatz 7 dieses Teils). Es folgt somit diese Idee oder Erkenntnis des Geistes in Gott, und bezieht sich auf dieselbe Weise auf Gott, wie die Idee oder Erkenntnis des Körpers. — W. z. b. w.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Diese Idee des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist.

Beweis.

Daß der Geist mit dem Körper vereinigt ist, haben wir daraus erwiesen, daß der Körper das Objekt des Geistes ist. (S. die Lehrsätze 12 und 13 dieses Teils.) Daher muß aus demselben Grunde die Idee des Geistes mit ihrem Objekt, d. h. mit dem Geist selbst, auf dieselbe Weise vereinigt sein, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Satz wird weit deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils gesagt ist, eingesehen. Denn dort haben wir gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h., (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) der Geist und der Körper, eins und dasselbe Individuum ist, welches bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung, begriffen wird. Darum ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches unter einem und demselben Attribut, nämlich des Denkens, begriffen wird. Daß die Idee des Geistes und der Geist selbst in Gott vorhanden, folgt, sage ich, mit derselben Notwendigkeit aus derselben Fähigkeit des Denkens. Denn thatsächlich ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee, nichts anderes, als die Form der Idee, sofern diese, als Daseinsform des Denkens, ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird. Denn sobald jemand etwas weiß, weiß er eben damit, daß er dieses weiß; und zugleich weiß er, daß er weiß, was er weiß; und so ins Unendliche. Doch hierüber später.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist erfaßt nicht bloß die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Erregungen.

Beweis.

Die Ideen von den Ideen der Erregungen folgen in Gott auf dieselbe Weise und beziehen sich auf Gott auf dieselbe Weise, wie die Ideen der Erregungen selbst; was auf die gleiche Weise bewiesen wird, wie Lehrsatz 20 dieses Teils. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers sind im menschlichen Geiste, (nach Lehrsatz 12 dieses Teils,) d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) in Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Folglich werden die Ideen dieser Ideen in Gott sein, sofern er die Erkenntnis oder Idee des menschlichen Geistes hat, d. h., (nach Lehrsatz 21 dieses Teils,) im menschlichen Geiste selbst, der darum nicht bloß die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen derselben erfaßt. — W. z. b. w.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Körpererregungen erfaßt.

Beweis.

Die Idee oder die Erkenntnis des Geistes folgt in Gott auf dieselbe Weise, und wird auf Gott auf dieselbe Weise bezogen, wie die Idee oder die Erkenntnis des Körpers (nach Lehrsatz 20 dieses Teils). Aber da (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst nicht erkennt, d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) da die Erkenntnis des menschlichen Körpers sich auf Gott nicht bezieht, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, so bezieht sich also die Erkenntnis des Geistes auf Gott nicht, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht; somit (nach demselben Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) erkennt insofern der menschliche Geist sich selbst nicht. Ferner schließen die Ideen der Erregungen, von denen der Körper erregt wird, die Natur

des menschlichen Körpers selbst in sich, (nach Lehrsatz 16 dieses Teils,) d. h., (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) sie stimmen mit der Natur des Geistes überein. Daher schließt die Erkenntnis dieser Ideen die Erkenntnis des Geistes notwendig in sich. Aber die Erkenntnis dieser Ideen ist (nach dem vorigen Lehrsatz) im menschlichen Geiste selbst. Folglich erkennt der menschliche Geist nur insofern sich selbst. — W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist schließt keine adäquate Erkenntnis der Teile in sich, welche den menschlichen Körper bilden.

Beweis.

Die Teile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören zum Wesen des Körpers selbst nur, sofern sie ihre Bewegungen in irgend einem bestimmten Verhältnis einander mitteilen, (s. die Definition nach dem Zusatz zu Hilfssatz 3,) nicht aber, sofern sie als Individuen, ohne Beziehung zum menschlichen Körper, betrachtet werden können. Denn die Teile des menschlichen Körpers sind (nach Heischesatz 1) sehr zusammengesetzte Individuen, deren Teile (nach Hilfssatz 4) vom menschlichen Körper, ohne daß seine Natur und Form eine Änderung erlitten, getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (s. Axiom I nach Hilfssatz 3) andern Körpern in einer andern Weise mitteilen können. Es wird daher (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) die Idee oder die Erkenntnis jedes Teils in Gott sein, und zwar, (nach Lehrsatz 9 dieses Teils,) sofern er betrachtet wird als erregt von einer andern Idee eines Einzeldinges, welches Einzelding, der Ordnung der Natur gemäß, früher ist, als der Teil selbst (nach Lehrsatz 9 dieses Teils). Dasselbe gilt außerdem auch von jedem Teil des Individuums selbst, das den menschlichen Körper bildet. Daher

ist die Erkenntnis eines jeden Teils, der den menschlichen Körper bildet, in Gott, sofern er von vielen Ideen der Dinge erregt ist, und nicht, sofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat, d. h., (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) die Idee, welche die Natur des menschlichen Körpers ausmacht. Also (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) schließt der menschliche Geist keine adäquate Erkenntnis der Teile in sich, welche den menschlichen Körper bilden. — W. z. b. w.

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des äußern Körpers nicht in sich.

Beweis.

Wir haben gezeigt, daß die Idee einer Erregung des menschlichen Körpers insofern die Natur des äußern Körpers in sich schließt, (s. Lehrsatz 16 dieses Teils,) sofern derselbe den äußern menschlichen Körper selbst in irgend einer gewissen Weise bestimmt. Aber sofern der äußere Körper ein Individuum ist, das sich auf den menschlichen Körper nicht bezieht, ist seine Idee oder seine Erkenntnis in Gott, (nach Lehrsatz 9 dieses Teils,) sofern Gott betrachtet wird als erregt von der Idee eines andern Dinges, welche (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) von Natur früher ist, als der äußere Körper selbst. Daher ist eine adäquate Idee des äußern Körpers in Gott nicht, sofern er eine Idee der Erregung des menschlichen Körpers hat; oder die Idee der Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des äußern Körpers nicht in sich. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist erfaßt einen äußern Körper als wirklich existierend nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers.

Beweis.

Wenn der menschliche Körper von keinem äußern Körper auf irgend eine Weise erregt ist, so ist auch (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Idee des menschlichen Körpers, d. h. der menschliche Geist, von keiner Idee der Existenz jenes Körpers auf irgend eine Weise erregt, oder er erfaßt die Existenz jenes äußern Körpers auf keine Weise. Aber sofern der menschliche Körper von einem äußern Körper auf irgend eine Weise erregt wird, insofern erfaßt er den äußern Körper (nach Lehrsatz 16 dieses Teils, mit seinem Zusatz). — W. z. b. w.

Zusatz.

Sofern der menschliche Geist einen äußern Körper sich (sinnlich) vorstellt, insofern hat er keine adäquate Erkenntnis desselben.

Beweis.

Wenn der menschliche Geist durch die Ideen der Erregungen seines Körpers die äußern Körper betrachtet, so sagen wir, er stellt sie sich (sinnlich) vor (s. Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils). Der Geist kann aber auf keine andere Weise (nach dem vorigen Lehrsatz) die äußern Körper als wirklich existierend sich vorstellen. Daher hat der menschliche Geist, (nach Lehrsatz 25 dieses Teils,) sofern er die äußern Körper sich (sinnlich) vorstellt, keine adäquate Erkenntnis derselben. — W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des menschlichen Körpers selbst nicht in sich.

Beweis.

Jede Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt insofern die Natur des menschlichen Körpers in sich, sofern der menschliche Körper selbst als auf gewisse Weise erregt betrachtet wird (s. Lehrsatz 16 dieses Teils). Aber sofern der menschliche Körper ein Individuum ist, das auf viele andere Weisen erregt werden kann, schließt dessen Idee 2c. S. den Beweis zu Lehrsatz 25 dieses Teils.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers sind, sofern sie bloß auf den menschlichen Geist bezogen werden, nicht klar und deutlich, sondern verworren.

Beweis.

Denn die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers schließen die Natur sowohl der äußern Körper als auch des menschlichen Körpers selbst, in sich (nach Lehrsatz 16 dieses Teils). Sie müssen aber die Natur nicht bloß des menschlichen Körpers, sondern auch seiner Teile, in sich schließen. Denn die Erregungen sind Daseinsformen, (nach Heischesatz 3,) womit die Teile des menschlichen Körpers, und demzufolge der ganze Körper, erregt werden. Nun ist aber (nach den Lehrsätzen 24 und 25 dieses Teils) eine adäquate Erkenntnis der äußern Körper, und der den menschlichen Körper bildenden Teile, in Gott nicht, sofern er als vom menschlichen Geiste erregt, sondern sofern er als von andern Ideen erregt betrachtet wird. Es sind folglich diese Ideen der Erregungen, sofern sie auf den menschlichen Geist allein bezogen werden, wie Schlußfolgerungen ohne die Vordersätze, d. h., (wie an sich klar,) verworrene Ideen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Von der Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, wird auf dieselbe Art bewiesen, daß sie, für sich selbst betrachtet, nicht klar und deutlich ist; desgleichen von der Idee des menschlichen Geistes, und von den Ideen der Ideen der menschlichen Körpererregungen, sofern sie auf den Geist allein bezogen werden; was jedermann leicht einsehen kann.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Die Idee der Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich.

Beweis.

Denn die Idee einer Erregung des menschlichen Körpers schließt (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) die adäquate Erkenntnis des Körpers selbst nicht ein, oder drückt dessen Natur nicht adäquat aus; d. h., (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) sie stimmt mit der Natur des Geistes nicht adäquat überein. Also (nach Axiom VI, Teil 1,) drückt die Idee dieser Idee die Natur des menschlichen Geistes nicht aus, oder sie schließt eine adäquate Idee desselben nicht in sich. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußern Körpern, eine adäquate Erkenntnis hat, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntnis. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Körpererregungen erfaßt (nach Lehrsatz 23 dieses Teils). Aber seinen Körper erfaßt er (nach Lehrsatz 19 dieses Teils)

nur durch eben die Ideen der Erregungen, durch welche er auch nur (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) die äußern Körper erfaßt. Er hat also, sofern er diese hat, weder von sich selbst, (nach Lehrsatz 29 dieses Teils,) noch von seinem Körper, (nach Lehrsatz 27 dieses Teils,) noch von den äußern Körpern, (nach Lehrsatz 25 dieses Teils,) eine adäquate Erkenntnis, sondern nur eine verstümmelte und verworrene Erkenntnis. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Ich sage ausdrücklich, der Geist hat weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußern Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, d. h., so oft er äußerlich, nämlich wie ihm die Dinge zufällig aufstoßen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten; nicht aber, so oft er innerlich, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird das Übereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche an ihnen zu verstehen. Denn so oft er auf diese oder andere Weise innerlich dazu disponiert wird, alsdann betrachtet er die Dinge klar und deutlich, wie ich unten zeigen werde.

Dreißigster Lehrsatz.

Wir können von der Dauer unseres Körpers keine andere als eine höchst inadäquate Erkenntnis haben.

Beweis.

Die Dauer unseres Körpers hängt von dessen Wesen nicht ab, (nach Axiom I dieses Teils,) und auch nicht von der absoluten Natur Gottes (nach Lehrsatz 21, Teil 1). Vielmehr wird er zum Existieren und Wirken bestimmt von solchen Ursachen, welche auch wieder von andern be-

stimmt sind, zu existieren, und auf gewisse und bestimmte Weise zu wirken, und diese wiederum von andern, und so ins Unendliche. Es hängt also die Dauer unseres Körpers von der allgemeinen Ordnung der Natur, und der Beschaffenheit der Dinge ab. Auf welche Weise aber die Dinge beschaffen sind, davon giebt es eine adäquate Erkenntnis in Gott, sofern er die Ideen von ihnen allen, und nicht, sofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils). Daher ist die Erkenntnis der Dauer unseres Körpers in Gott höchst inadäquat, sofern er nur als die Natur des menschlichen Geistes ausmachend betrachtet wird; d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) diese Erkenntnis ist in unserm Geiste höchst inadäquat. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Wir können von der Dauer der Einzeldinge, welche außer uns sind, keine andere als eine höchst inadäquate Erkenntnis haben.

Beweis.

Denn jedwedes Einzelding, wie der menschliche Körper, muß von einem andern Einzelding bestimmt werden, zu existieren, und auf gewisse und bestimmte Weise zu wirken, und dieses wieder von einem andern, und so ins Unendliche (nach Lehrsatz 28, Teil 1). Da wir aber im vorigen Lehrsatz aus dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft der Einzeldinge bewiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst inadäquate Erkenntnis haben, so muß das Gleiche auch in Bezug auf die Dauer der Einzeldinge geschlossen werden, nämlich daß wir nur eine höchst inadäquate Erkenntnis von ihr haben können. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß alle einzelnen Dinge zufällig und zerstörbar sind. Denn wir können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntnis haben, (nach dem vorigen Lehrsatz,) und das ist es, was wir unter Zufälligkeit und Zerstörbarkeit der Dinge zu verstehen haben (s. Anmerkung 1 zu Lehrsatz 33, Teil 1). Denn (nach Lehrsatz 29, Teil 1,) giebt es keine andere Zufälligkeit als diese.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Alle Ideen sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr.

Beweis.

Denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen mit ihrem Gegenstand vollständig überein (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils); folglich (nach Axiom VI, Teil 1,) sind sie alle wahr.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Es ist in den Ideen nichts Positives, wegen dessen sie falsch heißen.

Beweis.

Verneint man dieses, so nehme man, wenn es möglich, eine positive Art des Denkens an, welche die Form des Irrtums, oder des Falschen ausmacht. Diese Art des Denkens kann nicht in Gott sein (nach dem vorigen Lehrsatz). Außerhalb Gottes aber kann sie auch weder sein noch begriffen werden (nach Lehrsatz 15, Teil 1). Daher kann es nichts Positives geben in den Ideen, wegen dessen sie falsch heißen. — W. z. b. w.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Jede Idee, welche in uns absolut, oder adäquat und vollkommen ist, ist wahr.

Beweis.

Wenn wir sagen, es giebt in uns eine adäquate und vollkommene Idee, so sagen wir nichts anderes, (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) als daß es in Gott, sofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee giebt. Folglich (nach Lehrsatz 32 dieses Teils) sagen wir damit nichts anderes, als daß eine solche Idee wahr ist. — W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Die Falschheit besteht in einem Mangel an Erkenntnis, welchen die inadäquaten, oder verstümmelten und verworrenen Ideen, in sich schließen.

Beweis.

Es giebt in den Ideen nichts Positives, das die Form der Falschheit bildet (nach Lehrsatz 33 dieses Teils). Im absoluten Mangel aber kann die Falschheit nicht bestehen (denn vom Geiste sagt man, er irrt oder täuscht sich, nicht vom Körper). Aber auch nicht in absoluter Unwissenheit, denn Nichtwissen und Irren ist zweierlei. Sonach besteht sie in einem Mangel an Erkenntnis, welchen die inadäquate Erkenntnis der Dinge, oder die inadäquaten und verworrenen Ideen, in sich schließen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

In der Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils habe ich auseinandergesetzt, auf welche Weise der Irrtum in einem Mangel an Erkenntnis besteht; doch will ich zu größerer

Verdeutlichung der Sache ein Beispiel anführen. Die Menschen täuschen sich darin, daß sie glauben, sie seien frei. Diese Meinung besteht bloß darin, daß sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, nicht kennen. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab, so sind das Worte, von welchen sie keine Idee haben. Was der Wille ist, und wie er den Körper bewegt, wissen sie ja alle nicht, und diejenigen, welche sich brüsten, es ja zu wissen, und einen Sitz und Aufenthalt der Seele ausbecken, erregen damit nur Lachen oder Verdruß.

So auch wenn wir die Sonne anblicken, stellen wir uns vor, sie sei etwa zweihundert Fuß von uns entfernt. In dieser Vorstellung allein besteht dieser Irrtum nicht, sondern darin, daß wir, während wir sie so betrachten, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Vorstellung nicht kennen. Denn wenn wir auch nachher erkennen, daß sie mehr als sechshundert Erddurchmesser von uns entfernt ist, so werden wir dessenungeachtet die Vorstellung haben, daß sie nahe sei. Denn nicht deswegen stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern deswegen, weil die Erregung unseres Körpers das Wesen der Sonne in sich schließt, sofern der Körper selbst von ihr erregt wird.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Die inadäquaten und verworrenen Ideen folgen mit derselben Notwendigkeit, wie die adäquaten, oder die klaren und deutlichen Ideen.

Beweis.

Alle Ideen sind in Gott, (nach Lehrsatz 15, Teil 1,) und sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr (nach

Lehrsatz 32 dieses Teils) und adäquat (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils). Daher sind sie inadäquat oder verworren nur insofern, als sie auf den einzelnen Geist von jemand bezogen werden (s. hierüber die Lehrsätze 24 und 28 dieses Teils). Somit folgen alle, die adäquaten wie die inadäquaten, mit gleicher Notwendigkeit (nach Zusatz zu Lehrsatz 6 dieses Teils.) — W. z. b. w.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Das, was allen Dingen gemeinsam ist, (s. hierüber oben Hilfssatz 2,) und was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, macht das Wesen keines Einzeldinges aus.

Beweis.

Verneint man dieses, so nehme man, wenn möglich, an, es mache das Wesen eines Einzeldinges ja aus, z. B. das Wesen von B. Es wird also (nach Definition 2 dieses Teils) ohne B weder sein, noch begriffen werden können. Dies ist aber gegen die Voraussetzung. Folglich gehört es nicht zum Wesen des B, noch macht es das Wesen eines andern Einzeldinges aus. — W. z. b. w.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Das, was allen Dingen gemeinsam ist, und was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, kann nicht anders begriffen werden, als adäquat.

Beweis.

Gesetzt, A sei etwas, das allen Körpern gemeinsam ist, und das gleicherweise im Teile jedes Körpers wie im Ganzen ist. Ich sage nun, A kann nicht anders begriffen werden, als adäquat. Denn die Idee desselben wird (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) notwendig in Gott ad=

äquat sein, sowohl sofern er die Idee des menschlichen Körpers, als auch sofern er die Ideen der Erregungen desselben hat, welche (nach den Lehrsätzen 16, 25 und 27 dieses Teils) die Natur sowohl des menschlichen Körpers, als auch der äußern Körper, teilweise in sich schließen. Das heißt, (nach den Lehrsätzen 12 und 13 dieses Teils,) diese Idee wird notwendig in Gott adäquat sein, sofern er den menschlichen Geist bildet, oder sofern er Ideen hat, welche im menschlichen Geiste sind. Also erfaßt der Geist (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) A notwendig adäquat, und zwar sowohl sofern er sich, als auch sofern er seinen, oder irgend einen äußern Körper erfaßt, und A kann auf keine andere Weise begriffen werden. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß es gewisse Ideen oder Begriffe giebt, die allen Menschen gemeinsam sind. Denn alle Körper stimmen (nach Hilfssatz 2) in manchen Punkten überein, welche (nach dem vorigen Lehrsatz) von jedermann adäquat, oder klar und deutlich, begriffen werden müssen.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Von dem, was dem menschlichen Körper und einigen äußern Körpern, von welchen der menschliche Körper erregt zu werden pflegt, und das dem Teil eines jeden von diesen Körpern, ebenso wie dem Ganzen, gemeinsam und eigen ist, davon wird es auch im Geiste eine adäquate Idee geben.

Beweis.

Gesetzt, A sei das, was dem menschlichen Körper, und einigen äußern Körpern, gemeinsam und eigen ist, und das ebenso im menschlichen Körper, wie in jenen äußern Körpern, und auch im Teil jedes äußern Körpers wie im Ganzen ist. Von A selbst wird es in Gott eine adäquate Idee

geben, (nach Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils,) sowohl sofern er die Idee des menschlichen Körpers, als auch sofern er die Ideen der betreffenden äußern Körper hat. Man nehme nun an, der menschliche Körper werde von einem äußern Körper durch das erregt, was er mit demselben gemein hat, d. h. von A. Dann wird die Idee dieser Erregung die Eigenschaft A in sich schließen (nach Lehrsatz 16 dieses Teils). Folglich (nach demselben Zusatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) wird die Idee dieser Erregung, sofern sie die Eigenschaft A in sich schließt, in Gott adäquat sein, sofern er von der Idee des menschlichen Körpers erregt ist; d. h., (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) sofern er die Natur des menschlichen Geistes bildet. Also (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) ist diese Idee auch im menschlichen Geiste adäquat. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, vieles adäquat zu erfassen, je mehr sein Körper mit andern Körpern gemein hat.

Vierzigster Lehrsatz.

Alle Ideen, welche im Geiste aus Ideen folgen, die in ihm adäquat sind, sind gleichfalls adäquat.

Beweis.

Natürlich. Denn wenn wir sagen, im menschlichen Geiste folge eine Idee aus Ideen, die adäquat in ihm sind, so sagen wir nichts anderes, (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) als daß es im göttlichen Verstande selbst eine Idee giebt, deren Ursache Gott ist, nicht sofern er unendlich ist, noch sofern er von den Ideen vieler Einzeldinge erregt ist, sondern sofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht.

1. Anmerkung.

Damit habe ich die Ursache der Begriffe dargelegt, welche Gemeinbegriffe genannt werden, und welche die Grundlagen unseres Schließens sind.

Es giebt aber von einigen Axiomen oder Begriffen noch andere Ursachen, welche nach dieser unserer Methode dargelegt zu werden verdienten; denn es würde sich aus ihnen ergeben, welche Begriffe nützlicher sind als alle übrigen, und welche hinwiederum von kaum irgend einem Nutzen sind. Ferner würde sich daraus ergeben, welche Begriffe allen Menschen gemeinsam sind, welche Begriffe nur von vorurteilsfreien Menschen klar und gründlich erfaßt werden, und endlich, welche Begriffe schlecht begründet sind. Außerdem würde sich ergeben, woher jene Begriffe, die man Begriffe zweiter Ordnung nennt, und demzufolge die Axiome, die sich auf sie gründen, ihren Ursprung genommen haben; und noch anderes, was ich beim Nachdenken darüber gefunden. Da ich dies aber für eine andere Abhandlung bestimmt habe, auch um nicht durch allzu große Weitläufigkeit des Gegenstandes unangenehm zu werden, habe ich vorgezogen, darüber wegzugehen.

Um aber nichts von dem zu übergehen, was zu wissen nötig ist, will ich in Kürze die Ursachen angeben, aus welchen die sogenannten transcendentalen Ausdrücke ihren Ursprung genommen haben, wie „das Seiende", „das Ding", „Etwas". Diese Ausdrücke entstehen daraus, daß der menschliche Körper, weil er beschränkt ist, nicht fähig ist, mehr als eine bestimmte Zahl von Vorstellungen (was Vorstellung ist, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils erklärt,) zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden. Wird diese Zahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren. Wird aber diese Zahl von Vorstellungen, welche der Körper zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden vermag, erheblich überschritten, so werden

alle sich gänzlich untereinander verwirren. Bei diesem Sachverhalt ergiebt sich aus Zusatz zu Lehrsatz 17, und aus Lehrsatz 18 dieses Teils, daß der menschliche Geist so viel Körper zu gleicher Zeit deutlich wird vorstellen können, so viel Vorstellungen zu gleicher Zeit in seinem Körper gebildet werden können. Sobald sich aber die Vorstellungen im Körper gänzlich verwirren, wird auch der Geist alle Körper verworren, ohne irgend eine Unterscheidung, vorstellen, und sie gleichsam unter Einem Attribut zusammenfassen, nämlich unter dem Attribut des „Seienden", des „Dinges" u. s. f. — Es läßt sich dies auch daraus ableiten, daß die Vorstellungen nicht immer gleich kräftig sind, und noch aus andern verwandten Ursachen, die hier nicht auseinandergesetzt zu werden brauchen; denn für den Zweck, den ich hier im Auge habe, genügt es, Eine zu wissen. Denn alle laufen darauf hinaus, daß diese Ausdrücke Ideen bezeichnen, die im höchsten Grade verworren sind.

Aus ähnlichen Ursachen sind jene Begriffe entstanden, die man Gattungsbegriffe (Universalbegriffe) nennt, wie „Mensch", „Pferd", „Hund" u. s. f.; nämlich, weil im menschlichen Körper so viel Vorstellungen, z. B. von Menschen, zu gleicher Zeit sich bilden, daß sie die Vorstellungskraft zwar nicht gänzlich, aber doch soweit übersteigen, daß der Geist die geringen Unterschiede der Einzelnen, (wie die Farbe, die Größe ꝛc. eines jeden,) und ihre bestimmte Zahl, nicht vorstellen kann, und nur das, worin alle — sofern der Körper von ihnen erregt wird — übereinstimmen, deutlich vorstellt, denn von dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft ist der Körper am meisten, nämlich von jedem einzelnen, erregt gewesen. Dies drückt er mit dem Namen „Mensch" aus, und diese Eigenschaft legt er den unendlichen einzelnen Menschen bei; denn die bestimmte Zahl der einzelnen kann er, wie gesagt, nicht vorstellen.

Es ist jedoch zu beachten, daß diese Begriffe nicht von jedermann auf gleiche Weise gebildet werden, sondern bei

jedem wieder anders, je nachdem der Körper von dem betreffenden Ding öfter oder weniger oft erregt gewesen ist; denn je öfter dies der Fall war, desto leichter stellt der Geist das Ding vor, und erinnert er sich desselben. Menschen z. B., welche öfter die aufrechte Gestalt des Menschen mit Bewunderung betrachtet haben, verstehen unter dem Namen „Mensch" ein lebendes Wesen von aufrechter Gestalt. Andere dagegen, welche gewohnt sind, am Menschen etwas anderes ins Auge zu fassen, werden eine andere Gattungsvorstellung vom Menschen bilden, etwa: der Mensch ist ein lachendes Geschöpf*); der Mensch ist ein federloser Zweifüßler**); der Mensch ist ein vernünftiges Geschöpf. Und so wird auch bei allem andern jedermann der Disposition seines Körpers entsprechend die Gattungsvorstellungen der Dinge bilden.

Es ist daher kein Wunder, daß unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge durch die bloßen Vorstellungen der Dinge erklären wollten, soviel Meinungsstreitigkeiten entstanden sind.

2. Anmerkung.

Aus allem, was im Vorstehenden gesagt ist, erhellt deutlich, daß wir vieles erfassen und allgemeine Begriffe bilden

1) aus den Einzeldingen, die durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung sich dem Verstand darstellen (s. Zusatz zu Lehrsatz 29 dieses Teils). Daher

---

*) Das Lachen wird von alten Schriftstellern als Vorzug des Menschen vor den Tieren hervorgehoben. Kirchmanns Übersetzung: „Der Mensch ist ein lächerliches Geschöpf" ist selbst lächerlich; risibilis heißt allerdings „lächerlich", wird aber schon von Martial im Sinne von „lachen können" gebraucht. Anm. des Übersetzers.

**) Bekannte platonische Definition des Menschen, welche von Diogenes dadurch verspottet wurde, daß er einen gerupften Hahn in den Lehrsaal brachte und sagte: Seht hier den platonischen Menschen. Anm. des Übersetzers.

pflege ich eine solche Auffassung „Erkenntnis aus vager Erfahrung" zu nennen;

2) aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir beim Hören oder Lesen von Worten uns der betreffenden Dinge erinnern und gewisse Ideen von ihnen bilden, denen ähnlich, durch welche wir die Dinge vorstellen (s. Zusatz zu Lehrsatz 18 dieses Teils).

Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich künftig Erkenntnis erster Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen.

3) endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Idee von den Eigenschaften der Dinge haben (s. Zusatz zu Lehrsatz 38, Lehrsatz 39 und dessen Zusatz, und Lehrsatz 40 dieses Teils).

Diese Art werde ich Vernunft oder Erkenntnis zweiter Gattung nennen.

Außer diesen zwei Erkenntnisgattungen giebt es, wie ich im folgenden zeigen werde, noch eine andere dritte, welche ich das intuitive Wissen nennen werde. Diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge.

Das alles will ich an einem Beispiel erläutern.

Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird ohne Bedenken die zweite mit der dritten multiplizieren, und das Produkt mit der ersten dividieren. Er hat nämlich noch nicht vergessen, was er vom Lehrer, ohne irgend einen Beweis, gehört hat; oder er hat es an sehr einfachen Zahlen erprobt; oder auf Grund des Beweises im 7. Buch, Lehrsatz 19 des Euklid, nämlich aus der allgemeinen Eigenschaft der Proportionen. Bei sehr einfachen Zahlen dagegen bedarf es dergleichen nicht. Wenn z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben sind, so sieht jeder, daß die vierte Proportionszahl 6 ist, und das

viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältnis selbst zwischen der ersten und der zweiten Zahl, das wir auf den ersten Blick (intuitiv) wahrnehmen, die vierte folgern.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis erster Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die zweiter und dritter Gattung aber ist notwendig wahr.

Beweis.

Zur Erkenntnis erster Gattung, sagten wir in der vorigen Anmerkung, gehören alle jene Ideen, welche inadäquat und verworren sind. Daher ist (nach Lehrsatz 35 dieses Teils) diese Erkenntnis die einzige Ursache der Falschheit. — Zur Erkenntnis zweiter und dritter Gattung, sagten wir weiter, gehören jene Ideen, welche adäquat sind. Folglich (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) ist sie notwendig wahr. — W. z. b. w.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis zweiter und dritter Gattung, nicht die Erkenntnis erster Gattung, lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.

Beweis.

Dieser Lehrsatz erhellt von selbst. Denn wer zwischen dem Wahren und Falschen zu unterscheiden weiß, muß eine adäquate Idee des Wahren und Falschen haben; d. h., nach der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 dieses Teils,) er muß das Wahre und Falsche nach der zweiten oder dritten Erkenntnisgattung erkennen.

Dreiundvierzigster Lehrsatz.

Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.

Beweis.

Eine wahre Idee in uns ist eine solche, welche in Gott, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, adäquat ist (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils). Gesetzt also, es giebt in Gott, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, eine adäquate Idee A. Von dieser Idee muß es in Gott notwendig ebenfalls eine Idee geben, welche sich auf Gott auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee A (nach Lehrsatz 20 dieses Teils, dessen Beweis ein allgemeiner ist). Aber von der Idee A wird angenommen, daß sie sich auf Gott bezieht, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird. Folglich muß sich auch die Idee der Idee A auf dieselbe Weise auf Gott beziehen; d. h., (nach demselben Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) diese adäquate Idee der Idee A wird in eben dem Geiste sein, welcher die adäquate Idee A hat. Daher muß, wer eine adäquate Idee hat, oder (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) wer ein Ding wahrhaft erkennt, zugleich eine adäquate Idee, oder eine wahre Erkenntnis seiner Erkenntnis haben; d. h., (wie von selbst einleuchtend,) er muß zugleich dessen gewiß sein. — W. z. b. w.

Anmerkung.

In der Anmerkung zu Lehrsatz 21 dieses Teils habe ich auseinandergesetzt, was die Idee einer Idee ist.

Es ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß der vorige Lehrsatz an sich einleuchtend genug ist. Denn jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß eine wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt. Eine wahre Idee haben

heißt auch nichts anderes, als: ein Ding vollständig und bestens erkennen. Dies kann sicherlich niemand bezweifeln; es müßte denn sein, daß er glaubt, eine Idee sei etwas Stummes, wie ein Gemälde auf der Tafel, und nicht eine Form des Denkens, also das Erkennen selbst. Und, frage ich, wer kann wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkennt? Das heißt: Wer kann wissen, daß er über ein Ding Gewißheit hat, wenn er nicht vorher über dieses Ding Gewißheit hat? Was kann es ferner klareres und gewisseres geben, um als Norm der Wahrheit zu dienen, als eine wahre Idee? — Wahrlich, so wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm von sich selbst und von dem Falschen.

Damit glaube ich auch auf einige Fragen geantwortet zu haben, nämlich: Wenn eine wahre Idee von einer falschen sich nur insofern unterscheiden soll, daß jene mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, so hat die wahre Idee an Realität oder Vollkommenheit nichts vor der falschen voraus, (da sich beide ja bloß durch ein äußerliches Merkmal unterscheiden,) folglich hätte auch der Mensch, welcher wahre Ideen hat, an Realität oder Vollkommenheit nichts vor dem voraus, der nur falsche Ideen hat? — Ferner: Woher kommt es, daß die Menschen falsche Ideen haben? — Endlich: Woher kann jemand gewiß wissen, daß er Ideen hat, welche mit ihren Gegenständen übereinstimmen?

Auf diese Fragen glaube ich, wie gesagt, schon geantwortet zu haben. Denn was den Unterschied zwischen einer wahren und einer falschen Idee anbelangt, so geht aus dem Lehrsatz 35 dieses Teils hervor, daß sich jene zu dieser verhält, wie das Seiende zum Nichtseienden. Die Ursachen der Falschheit aber habe ich von Lehrsatz 19 an bis zu Lehrsatz 35 mit dessen Anmerkung sehr klar gezeigt; woraus auch klar wird, wie sich ein Mensch, der wahre Ideen hat, von einem Menschen, der nur falsche hat, unterscheidet.

Was endlich das letzte betrifft, nämlich woher denn der Mensch wissen könne, daß er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, so habe ich soeben aufs allerdeutlichste gezeigt, daß dies davon allein herrührt, weil er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, oder weil die Wahrheit ihre eigene Norm ist. Hierzu kommt noch, daß unser Geist, sofern er ein Ding wahr erfaßt, ein Teil ist von dem unendlichen Verstand Gottes (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils); daher müssen die klaren und deutlichen Ideen des Geistes ebenso wahr sein, wie die Ideen Gottes.

Vierundvierzigster Lehrsatz.

In der Natur der Vernunft liegt es nicht, die Dinge als zufällige, sondern als notwendige zu betrachten.

Beweis.

In der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge als wahr zu erfassen, (nach Lehrsatz 41 dieses Teils,) nämlich (nach Axiom VI, Teil 1,) wie sie an sich sind, d. h., (nach Lehrsatz 29, Teil 1,) nicht als zufällig, sondern als notwendig. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Hieraus folgt, daß es von der Vorstellung allein abhängt, wenn wir die Dinge, sowohl rücksichtlich des Vergangenen wie des Zukünftigen, als zufällige betrachten.

Anmerkung.

Auf welche Weise aber dies geschieht, will ich mit wenigen Worten erklären. Ich habe oben gezeigt, (in Lehrsatz 17 dieses Teils, mit seinem Zusatz,) daß der Geist die Dinge, auch wenn sie nicht existieren, immer als sich gegenwärtig vorstellt, wenn nicht Ursachen eintreten, welche ihre gegen-

wärtige Existenz ausschließen. Weiter habe ich gezeigt, (in Lehrsatz 18 dieses Teils,) daß, wenn der menschliche Körper einmal von zwei äußern Körpern zugleich erregt gewesen ist, der Geist, wenn er später einen von beiden vorstellt, sich sofort auch des andern erinnern wird, d. h., beide als sich gegenwärtig betrachten wird, wenn nicht Ursachen eintreten, welche die gegenwärtige Existenz derselben ausschließen. Außerdem bezweifelt niemand, daß wir auch die Zeit vorstellen, was davon herrührt, daß wir uns gewisse Körper langsamer, oder schneller, oder ebenso schnell als andere bewegt, vorstellen. — Nehmen wir also einen Knaben, welcher gestern zum erstenmal in der Morgenstunde den Peter gesehen hat, in der Mittagsstunde den Paul, in der Abendstunde den Simon, und heute wiederum in der Morgenstunde den Peter. Aus Lehrsatz 18 dieses Teils erhellt, daß, sobald er das Morgenlicht erblickt, er alsbald auch die Sonne, dieselbe Himmelsbahn wie gestern durchlaufend, oder den ganzen Tag, vorstellen wird, und gleichzeitig mit der Morgenstunde den Peter, mit der Mittagsstunde den Paul und mit der Abendstunde den Simon; d. h. er wird die Existenz des Paul und des Simon in Beziehung auf die künftige Zeit vorstellen. Umgekehrt, wenn er in der Abendstunde den Simon sieht, wird er den Paul und Peter auf die vergangene Zeit beziehen, indem er sie nämlich zugleich mit der vergangenen Zeit vorstellt. Und zwar wird dies um so regelmäßiger geschehen, je öfter er diese Personen in dieser Reihenfolge gesehen hat. Träfe es sich nun einmal, daß er an einem andern Abend statt des Simon den Jakob sieht, so würde er am folgenden Morgen zugleich mit der Abendstunde bald den Simon, bald den Jakob, aber nicht beide zugleich vorstellen. Denn es wird vorausgesetzt, daß er nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich, in der Abendstunde gesehen hat. Seine Vorstellung wird also schwanken, und er wird mit der künftigen Abendstunde bald diesen, bald jenen vorstellen;

d. h. er wird keinen mit Bestimmtheit, sondern jeden zufällig als künftig betrachten. Und dieses Schwanken der Vorstellung wird die gleiche sein, wenn die Vorstellung Dinge betrifft, die wir auf dieselbe Weise mit Beziehung auf die vergangene oder die gegenwärtige Zeit betrachten. Somit werden wir die sowohl auf die Gegenwart, wie auf die Vergangenheit, wie auf die Zukunft bezogenen Dinge als zufällige vorstellen.

Zusatz II.

Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu erfassen.

Beweis.

Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als notwendige, und nicht als zufällige zu betrachten (nach dem vorigen Lehrsatz). Diese Notwendigkeit der Dinge aber erfaßt sie (nach Lehrsaß 41 dieses Teils) wahr, d. h., (nach Axiom VI, Teil 1,) wie sie an sich ist. Nun ist diese Notwendigkeit der Dinge (nach Lehrsatz 16, Teil 1,) die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Folglich liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten. Hierzu kommt noch, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, (nach Lehrsatz 38 dieses Teils,) welche das ausdrücken, was allen Dingen gemeinsam ist, und welche (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) nicht das Wesen eines Einzeldinges ausdrücken. Daher müssen sie, ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit, bloß unter einem Gesichtspunkt der Ewigkeit begriffen werden. — W. z. b. w.

Fünfundvierzigster Lehrsatz.

Jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers, oder Einzeldinges, schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich.

Beweis.

Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges schließt notwendig sowohl das Wesen, als auch die Existenz des Dinges selbst in sich (nach Zusatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils). Aber die Einzeldinge können (nach Lehrsatz 15, Teil 1,) ohne Gott nicht begriffen werden; sondern weil sie (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) Gott zur Ursache haben, sofern er unter einem Attribut betrachtet wird, dessen Daseinsformen die Dinge selbst sind, müssen notwendig ihre Ideen (nach Axiom IV, Teil 1,) den Begriff ihres Attributs, d. h., (nach Definition 6, Teil 1,) das ewige und unendliche Wesen Gottes, in sich schließen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Unter Existenz verstehe ich hier nicht die Dauer, d. h. die Existenz, sofern sie abstrakt begriffen wird, gleichsam als eine Art Quantität. Ich spreche vielmehr von der eigentlichen Natur der Existenz, welche den Einzeldingen deshalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes Unendliches auf unendliche Weisen folgt (s. Lehrsatz 16, Teil 1). Ich spreche, sage ich, von der eigentlichen Existenz der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelding von einem andern Einzelding bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Zusatz zu Lehrsatz 24 im Ersten Teil.

Sechsundvierzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen.

Beweis.

Der Beweis des vorigen Lehrsatzes gilt allgemein. Mag ein Ding als Teil oder als Ganzes betrachtet werden, so schließt die Idee desselben, ob des Ganzen oder eines Teils, (nach dem vorigen Lehrsatz) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Daher ist das, was die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes gewährt, allen gemeinsam, und gleicherweise im Teil wie im Ganzen. Also wird diese Erkenntnis (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) adäquat sein. — W. z. b. w.

Siebenundvierzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes.

Beweis.

Der menschliche Geist hat (nach Lehrsatz 22 dieses Teils) Ideen, vermöge deren er (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) sich und seinen Körper (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) und (nach Zusatz I zu Lehrsatz 16, und nach Lehrsatz 17 dieses Teils,) die äußern Körper als wirklich existierend erfaßt. Mithin hat er (nach den Lehrsätzen 45 und 46 dieses Teils) eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus sehen wir, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sind.

Da aber alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntnis sehr viel adäquate Erkenntnis ableiten, und so jene dritte Erkenntnisgattung bilden können, von welcher in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 dieses Teils die Rede war, und

deren Vorzug und Nutzen darzulegen im Fünften Teil Gelegenheit sein wird. Daß aber die Menschen keine ebenso klare Erkenntnis von Gott wie von den Gemeinbegriffen haben, kommt daher, weil sie Gott nicht wie die Körper vorstellen können, und weil sie den Namen „Gott" mit Vorstellungen von Dingen verknüpfen, welche sie zu sehen gewöhnt sind; was die Menschen kaum vermeiden können, da sie fortwährend von äußern Körpern erregt werden.

In der That bestehen die meisten Irrtümer darin allein, daß wir den Dingen ihre Benennungen nicht genau anpassen. Wenn z. B. jemand sagt, daß die aus dem Mittelpunkt des Kreises nach der Peripherie gezogenen Linien ungleich seien, so versteht er offenbar unter Kreis — hier wenigstens — etwas anderes, als die Mathematiker. Ebenso wenn die Menschen im Rechnen irren, haben sie andere Zahlen im Kopfe, andere auf dem Papier. In Betracht ihres Geistes also irren sie keineswegs. Sie scheinen aber zu irren, weil wir meinen, sie hätten dieselben Zahlen im Kopfe, die auf dem Papier stehen. Wäre dies nicht der Fall, so würden wir nicht glauben, daß sie irren, so wie ich nicht glaubte, daß sich der Mann irrte, den ich neulich ausrufen hörte, sein Hof sei auf das Huhn seines Nachbars geflogen; weil ich nämlich wohl verstand, was er meinte.

Daher rühren auch die meisten Meinungsstreitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken, oder die Meinung des andern falsch deuten. Denn thatsächlich ist es so, daß, während sie einander heftig widersprechen, entweder der eine gerade so denkt wie der andere, oder der eine an etwas anderes denkt als der andere; sodaß die Irrtümer und Widersinnigkeiten, welche bei den andern angenommen werden, gar nicht bestehen.

Achtundvierzigster Lehrsatz.

Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch wieder von einer andern bestimmt worden ist, und diese wieder von einer andern, und so ins Unendliche.

Beweis.

Der Geist ist eine gewisse und bestimmte Daseinsform des Denkens (nach Lehrsatz 11 dieses Teils). Daher kann er (nach Zusatz II zu Lehrsatz 17, Teil 1,) die freie Ursache seiner Handlungen nicht sein, oder er kann keine absolute Fähigkeit des Wollens und Nichtwollens haben; sondern er muß zu diesem oder jenem Wollen (nach Lehrsatz 28, Teil 1,) von einer Ursache bestimmt werden, welche auch wieder von einer andern bestimmt wird, und diese wieder von einer andern u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Auf eben diese Weise wird bewiesen, daß es im Geiste keine absolute Fähigkeit giebt, zu verstehen, zu begehren, zu lieben u. s. f. Woraus folgt, daß diese und ähnliche Fähigkeiten entweder reine Einbildungen, oder nichts als metaphysische oder allgemeine Wesen sind, die wir von den besonderen zu bilden gewohnt sind. Es verhalten sich daher Verstand und Wille zu dieser und jener Idee, beziehungsweise zu diesem und jenem Wollen, geradeso wie die Gattung Stein zu diesem oder jenem Stein, oder wie Mensch zu Peter und Paul. Die Ursache aber, weshalb die Menschen frei zu sein glauben, habe ich im Anfang zum Ersten Teil auseinandergesetzt.

Bevor ich indes weitergehe, muß ich bemerken, daß ich unter Willen die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen, nicht aber die Begierde verstehe. Ich verstehe, sage ich,

hierunter die Fähigkeit, vermöge welcher der Geist, was wahr und was falsch ist, bejaht oder verneint, nicht aber die Begierde, vermöge welcher der Geist die Dinge begehrt oder abstößt.

Nachdem ich aber bewiesen habe, daß jene Fähigkeiten allgemeine Begriffe sind, die sich von den einzelnen, aus denen wir sie bilden, nicht unterscheiden, ist nun zu untersuchen, ob das Wollen selbst noch etwas anderes sei, als die Ideen der Dinge selbst. Ich sage, wir müssen untersuchen, ob es im Geiste noch eine andere Bejahung und Verneinung giebt, als jene, welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt; worüber man den folgenden Lehrsatz nachsehen mag, wie auch die Definition 3 dieses Teils, damit das Denken nicht zum (bildlichen) Vorstellen herabsinke. Denn unter Ideen verstehe ich nicht Bilder, wie sie auf dem Grunde des Auges, oder, wenn man will, im Innern des Gehirns, sich bilden, sondern Begriffe des Denkens.

Neunundvierzigster Lehrsatz.

Im Geiste giebt es kein anderes Wollen, oder keine andere Bejahung und Verneinung, als jene, welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt.

Beweis.

Im Geiste giebt es (nach dem vorigen Lehrsatz) keine absolute Fähigkeit, zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensakte, nämlich diese und jene Bejahung, und diese und jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, oder eine Daseinsform des Denkens, womit der Geist bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich seien. Diese Bejahung schließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in sich, d. h., ohne die Idee des Dreiecks kann sie nicht begriffen werden. Denn

es ist einerlei ob ich sage, daß A den Begriff B in sich schließen muß, oder ob ich sage, daß A ohne B nicht begriffen werden kann. Ferner kann diese Bejahung (nach Axiom III dieses Teils) auch nicht ohne die Idee des Dreiecks sein. Es kann also diese Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder sein noch begriffen werden. Weiter muß diese Idee des Dreiecks eben diese Bejahung in sich schließen, d. h., sie muß in sich schließen, daß seine drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind. Daher kann auch umgekehrt diese Idee des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch begriffen werden. Es gehört also (nach Definition 2 dieses Teils) diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks, und ist nichts anderes als eben diese selbst. — Und was ich von diesem Wollen (das ich ja nur willkürlich gewählt) gesagt habe, gilt auch von jedem andern Wollen, nämlich, daß es nichts anderes ist als die Idee. — W. z. b. w.

Zusatz.

Der Wille und der Verstand sind eins und dasselbe.

Beweis.

Der Wille und der Verstand sind nichts anderes als die einzelnen Willensakte und Vorstellungen (nach Lehrsatz 48 dieses Teils, und dessen Anmerkung). Aber das einzelne Wollen und die einzelne Idee sind (nach dem vorigen Lehrsatz) eins und dasselbe. Also sind Wille und Verstand eins und dasselbe. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Damit habe ich die Ursache, aus der man gewöhnlich den Irrtum entspringen läßt, gehoben.

Ich habe aber oben gezeigt, daß die Falschheit in einem bloßen Mangel besteht, welchen die verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen. Daher schließt die falsche Idee, sofern sie falsch ist, keine Gewißheit in sich. Wenn

ich also sage, der Mensch beruhige sich bei dem Falschen, und zweifle nicht daran, so sage ich darum nicht, daß er dessen gewiß sei, sondern nur, daß er nicht daran zweifle, oder daß er sich bei dem Falschen beruhigt, weil keine Ursache vorhanden ist, welche bewirkt, daß seine Vorstellung schwankend wird. Siehe hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 44 dieses Teils. Wenn also der Mensch noch so zäh an dem Falschen hängt, so werden wir darum doch nicht sagen, er sei dessen gewiß. Denn unter Gewißheit verstehen wir etwas Positives, (s. Lehrsatz 43 dieses Teils mit der Anmerkung,) nicht aber den Mangel des Zweifels. Unter Mangel an Gewißheit aber verstehen wir Falschheit.

Es ist jedoch zur näheren Erklärung des vorigen Satzes etliches zu erinnern. Ferner habe ich noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen diese meine Lehre erhoben werden können. Endlich halte ich es der Mühe wert, um alle Bedenken zu beseitigen, auf einige nützliche Seiten dieser Lehre hinzuweisen. Auf einige, sage ich; denn die wichtigsten werden besser aus dem, was im Fünften Teil ausgeführt wird, erkannt werden.

Ich fange also mit dem ersten an und erinnere die Leser, scharf zu unterscheiden zwischen der Idee, oder dem Begriff des Geistes, und zwischen den Bildern der Dinge, die wir vorstellen. Weiter ist es notwendig, zu unterscheiden zwischen den Ideen und den Worten, mit welchen wir die Dinge bezeichnen. Denn weil diese drei, nämlich Bilder, Worte und Ideen, von vielen entweder ganz mit einander vermengt werden, oder nicht scharf genug, oder auch nicht vorsichtig genug unterschieden werden, ist ihnen diese Lehre vom Willen, die doch zu wissen geradezu notwendig ist, sowohl zum reinen Denken, als auch zur weisen Einrichtung des Lebens, gänzlich unbekannt geblieben. Weil diejenigen, welche glauben, die Ideen bestünden in Bildern, die in uns durch die Begegnung der Körper entstehen, sich einreden, daß jene Ideen der Dinge, von denen wir uns

kein ähnliches Bild machen können, keine Ideen wären, sondern nur Erdichtungen, die wir aus freier Willensentscheidung ersinnen, darum betrachten sie die Ideen wie stumme Gemälde an einer Tafel, und sehen, von diesem Vorurteil eingenommen, nicht, daß die Idee, sofern sie Idee ist, eine Bejahung oder Verneinung in sich schließt. Diejenigen ferner, welche die Worte mit den Ideen, oder mit der Bejahung selbst, welche die Idee in sich schließt, vermengen, glauben, sie könnten etwas wollen, was mit ihrer Wahrnehmung im Widerspruch steht, weil sie etwas, das mit ihrer Wahrnehmung im Widerspruch steht, mit bloßen Worten bejahen oder verneinen.

Diese Vorurteile wird aber der leicht ablegen können, der auf die Natur des Denkens achtet, welche den Begriff der Ausdehnung keineswegs in sich schließt, und der demnach klar einsieht, daß die Idee (die ja eine Daseinsform des Denkens ist) weder in dem Bild eines Dinges, noch in Worten besteht. Denn das Wesen der Worte und der Bilder wird von bloßen körperlichen Bewegungen gebildet, welche das Begreifen des Geistes keineswegs in sich schließen.

Diese wenigen Erinnerungen hierüber mögen genügen; ich gehe darum zu den erwähnten Einwürfen über.

Der erste Einwurf ist, daß man als ausgemacht annimmt, der Wille erstrecke sich weiter als der Verstand, und sei daher von ihm verschieden. — Der Grund aber, wegen dessen man glaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke als der Verstand, ist folgender: Wir machen, sagt man, an uns selbst die Erfahrung, daß wir, um unendlich vielen Dingen, welche wir nicht erfassen, beizustimmen, keiner größeren Fähigkeit beizustimmen, oder zu bejahen und zu verneinen bedürfen, als wir bereits haben, wohl aber einer größeren Fähigkeit des Verstehens. Es unterscheidet sich also der Wille vom Verstand, indem dieser beschränkt ist, jener aber unbeschränkt.

Zweitens kann uns eingewendet werden, daß die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren scheint, als daß wir unsere Meinung zurückhalten, und den Dingen, die wir begreifen, nicht beistimmen können. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß man von niemand sagt, er werde getäuscht, sofern er etwas begreift, sondern nur sofern er beistimmt oder nicht beistimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd erdichtet, giebt darum noch nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd giebt; d. h., er hat sich nicht getäuscht, wenn er nicht zugleich annimmt, daß es ein geflügeltes Pferd giebt. Daher scheint die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille, oder die Fähigkeit beizustimmen, frei ist, und von der Fähigkeit des Erkennens verschieden.

Drittens kann entgegengehalten werden, daß eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten scheint, als eine andere; d. h., daß wir keines größeren Vermögens zu bedürfen scheinen, um zu bejahen, daß etwas wahr sei, was wahr ist, als zu bejahen, daß etwas wahr sei, was falsch ist. Wir machen aber die Wahrnehmung, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit hat, als eine andere; denn um so viel ein Objekt die andern an Vorzügen übertrifft, um so viel übertrifft auch seine Idee die Ideen der andern an Vollkommenheit. Auch hieraus scheint sich ein Unterschied zwischen Wille und Verstand zu ergeben.

Viertens kann eingewendet werden: Wenn der Mensch nicht aus freiem Willen handelt, was wird dann geschehen, wenn er im Gleichgewicht ist, wie Buridans Esel? Wird er verhungern und verdursten? Gebe ich dieses zu, so scheine ich einen Esel oder Menschen von Stein, nicht aber einen wirklichen Menschen zu begreifen; leugne ich es aber, so folgt, daß der Mensch sich selbst bestimmt, und er hat also die Fähigkeit, zu gehen und zu thun, wohin und was er will. — Außerdem kann vielleicht noch manches andere eingewendet werden. Da ich aber nicht verpflichtet bin,

alle möglichen Träumereien zusammenzutragen, so werde ich nur die erwähnten Einwürfe zu beantworten suchen, und zwar so kurz als möglich.

In Bezug auf den ersten sage ich: Ich gebe zu, daß der Wille sich weiter erstreckt, als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und deutliche Ideen versteht. Ich bestreite aber, daß der Wille sich weiter erstreckt als die Auffassung, oder die Fähigkeit des Begreifens; und ich sehe wahrlich nicht ein, warum die Fähigkeit des Wollens mehr eine unendliche zu nennen ist, als die Fähigkeit des Meinens. Denn so wie wir unendlich vieles (jedoch eins nach dem andern, denn auf einmal kann man Unendliches nicht bejahen,) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so auch können wir mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens unendlich viele Körper (einen nach dem andern nämlich) wahrnehmen oder erfassen. Sagt man aber, es gebe unendlich vieles, das man nicht erfassen kann, so erwidere ich, daß wir eben dieses durch kein Denken, und folglich auch durch keine Fähigkeit des Wollens, erreichen können. Man sagt jedoch, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch das erfassen, so müßte er uns zwar eine größere Fähigkeit der Auffassung, nicht aber eine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er uns bereits gegeben hat. Das ist dasselbe, als wenn man sagte: Wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendliche andere Wesen verstünden, so wäre es zwar nötig, daß er uns einen größeren Verstand gäbe, nicht aber eine allgemeinere Idee des Seins, als er gegeben hat, um dieselben unendlichen Wesen zu umfassen, denn ich habe gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Wesen ist, oder eine Idee, mit welcher wir alle einzelnen Willensakte, das ist das, was allen gemeinsam ist, ausdrücken. Da man also diese allen Willensakten gemeinschaftliche oder allgemeine Idee für eine Fähigkeit hält, so ist es durchaus kein Wunder, wenn man sagt, diese Fähigkeit erstrecke sich über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche.

Denn das allgemeine gilt ebenso von einem, wie von vielen, und von unendlichen Individuen.

Auf den zweiten Einwand antworte ich damit, daß ich bestreite, daß wir die freie Macht haben, unser Urteil zurückzuhalten. Denn wenn wir sagen, ein Urteil zurückhalten, so sagen wir nichts anderes, als daß der Betreffende sieht, daß er die Sache nicht adäquat erfaßt. Das Zurückhalten des Urteils ist also in Wirklichkeit ein Auffassen, und kein freies Wollen. Um dies deutlicher einzusehen, wollen wir einen Knaben annehmen, der ein Pferd vorstellt, aber sonst nichts anderes erfaßt. Da nun diese Vorstellung des Pferdes die Existenz in sich schließt, (nach Zusatz zu Lehrsatz 17 dieses Teils,) und der Knabe nichts anderes erfaßt, was die Existenz des Pferdes aufhebt, so wird er notwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und er wird an dessen Existenz nicht zweifeln können, obgleich er derselben nicht gewiß ist. Dies erfahren wir auch tagtäglich im Traum, und ich glaube nicht, daß irgend jemand glaubt, er habe, während er träumt, die freie Macht, sein Urteil über das, wovon er träumt, zurückzuhalten, und zu bewirken, daß er das, was er zu sehen träumt, nicht träume. Dennoch kommt es vor, daß wir auch im Traum das Urteil zurückhalten, nämlich wenn wir träumen, daß wir träumen. — Ich gebe ferner zu, daß niemand getäuscht wird, sofern er auffaßt, d. h. ich gebe zu, daß die Vorstellungen des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrtum in sich schließen (s. Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils); aber ich bestreite, daß der Mensch nichts bejahe, sofern er auffaßt. Denn was ist ein geflügeltes Pferd auffassen anders, als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe. Denn wenn der Geist außer dem geflügelten Pferde nichts anderes auffassen würde, so würde er dasselbe als sich gegenwärtig betrachten und er hätte weder eine Ursache, an dessen Existenz zu zweifeln, noch auch die Fähigkeit, anderer Meinung zu sein, es wäre denn, daß die Vorstellung eines geflügelten

Pferdes mit einer Idee verbunden ist, welche die Existenz eines solchen Pferdes aufhebt, oder auch daß er merkt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, nicht adäquat ist. In diesem Falle aber wird er entweder die Existenz eines solchen Pferdes notwendig leugnen, oder notwendig an derselben zweifeln.

Damit glaube ich auch auf den dritten Einwand geantwortet zu haben, nämlich daß der Wille etwas allgemeines ist, welches allen Ideen beigelegt wird, und nur das bezeichnet, was allen Ideen gemein ist, nämlich die Bejahung, deren adäquates Wesen, sofern sie so abstrakt begriffen wird, deshalb in jeder Idee sein muß, und nur in dieser Hinsicht in allen dieselbe; nicht aber sofern sie als das Wesen der Idee ausmachend betrachtet wird, denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso untereinander, wie die Ideen selbst. Z. B. die Bejahung, welche die Idee des Kreises in sich schließt, unterscheidet sich von jener, welche die Idee des Dreiecks in sich schließt, ebenso wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks. Weiter bestreite ich entschieden, daß wir des gleichen Denkvermögens bedürfen, um zu bejahen, daß wahr sei, was wahr ist, als zu bejahen, daß wahr sei, was falsch ist. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich, wenn man auf den Geist sieht, zu einander, wie Sein zu Nichtsein. Denn es ist in den Ideen nichts Positives, was die Form der Falschheit ausmacht (s. Lehrsatz 35 dieses Teils mit seiner Anmerkung und die Anmerkung zu Lehrsatz 47 dieses Teils). Es ist hier deshalb besonders darauf aufmerksam zu machen, wie leicht man sich täuscht, wenn man das Allgemeine mit dem Einzelnen, und die Dinge, welche nur in der Vernunft sind, das Abstrakte, mit den wirklichen Dingen vermengt.

Was endlich den vierten Einwand anbelangt, so sage ich, daß ich vollständig zugebe, daß ein Mensch, der sich in einer solchen Gleichgewichtlage befindet, (nämlich der nichts

anderes als Hunger und Durst, und solche Speise und solchen Trank wahrnimmt, die gleichweit von ihm entfernt sind,) vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich aber, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel, als für einen Menschen zu halten ist, so sage ich, daß ich es nicht wisse, wie ich auch nicht weiß, für was ein Mensch zu halten ist, der sich erhängt, und für was Kinder, Thoren und Wahnsinnige zu halten sind.

Es erübrigt noch, anzugeben, wie nützlich die Erkenntnis dieser Lehre für das praktische Leben ist. Es ist dies leicht aus folgendem ersichtlich:

1) lehrt sie, daß wir nach der bloßen Willensmeinung Gottes handeln und der göttlichen Natur teilhaftig sind und das um so mehr, je mehr Vollkommenheit unsere Handlungen haben, und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat also, neben dem, daß sie dem Gemüt vollständige Beruhigung verschafft, auch noch das Gute, daß sie uns das lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich in der bloßen Erkenntnis Gottes, durch welche wir veranlaßt werden, nur das zu thun, was Liebe und Frömmigkeit heischen. Daraus ersehen wir klar, wie weit jene von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und gute Handlungen, wie für sehr schwere Dienstleistungen, die höchsten Belohnungen von Gott erwarten; als ob die Tugend und der Dienst Gottes nicht selbst schon das Glück und die höchste Freiheit wären.

2) lehrt sie, wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals, oder das, was nicht in unserer Macht steht, das ist, gegen die Dinge, die nicht aus unserer Natur folgen, verhalten müssen, nämlich: das eine wie das andere Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen; weil ja alles aus dem ewigen Ratschluß Gottes mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind.

3) fördert diese Lehre das gesellschaftliche Leben, sofern sie lehrt, niemand zu hassen, zu verachten, zu verspotten, auf niemand zu zürnen, niemand zu beneiden; und sofern sie weiter lehrt, daß jeder sich mit dem seinigen begnüge und dem Nebenmenschen hilfreich beistehe, nicht aus weibischem Mitleid, aus Parteilichkeit, oder aus Aberglauben, sondern lediglich nach Anleitung der Vernunft, je nachdem es Zeit und Umstände erfordern, wie ich im Dritten Teil zeigen werde.

4) endlich fördert diese Lehre auch nicht wenig das staatliche Gemeinwesen, sofern sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, nämlich so, daß sie nicht knechtisch gehorchen, sondern aus freiem Antrieb das Gute thun.

Damit habe ich erledigt, was ich in dieser Anmerkung zu behandeln mir vorgesetzt hatte, und so schließe ich hiermit diesen unsern Zweiten Teil. Ich glaube, darin die Natur des menschlichen Geistes und seine Eigenschaften ausführlich genug, und, soweit es die Schwierigkeit des Gegenstandes gestattet, klar auseinandergesetzt, und damit solche Sätze aufgestellt zu haben, aus welchen viel Treffliches, höchst Nützliches und zum Wissen Notwendiges geschlossen werden kann; wie sich teilweise aus dem Nachfolgenden ergeben wird.

Ende des Zweiten Teils.

Dritter Teil.

Über den Ursprung und die Natur der Affekte.

Vorwort.

Viele, die über die Affekte und über die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen zu reden, welche den allgemeinen Naturgesetzen folgen, sondern von Dingen außerhalb der Natur. Ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate anzusehen. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr stört als befolgt, und daß er über seine Handlungen eine absolute Macht hat und von niemand bestimmt wird, als von sich selbst. Ferner suchen sie die Ursache der menschlichen Schwäche und Unbeständigkeit nicht in der gewöhnlichen Naturkraft, sondern ich weiß nicht in welchem Gebrechen der menschlichen Natur, welche sie daher beweinen, verlachen, verachten, oder, was am häufigsten geschieht, verwünschen. Und wer die Schwäche des menschlichen Geistes recht beredt oder scharf durchzuhecheln versteht, der wird wie ein göttliches Wesen angesehen.

Indessen hat es doch auch an hervorragenden Männern nicht gefehlt, (und ich gestehe, daß ich deren Arbeit und Fleiß viel zu verdanken habe,) die über die rechte Lebensweise viel Treffliches geschrieben und den Sterblichen Ratschläge voll Klugheit gegeben haben. Die Natur und die Kräfte der Affekte aber, und was hinwiederum der Geist vermag, sie zu mäßigen, das hat, soviel ich weiß, noch niemand an-

gegeben. Ich weiß zwar, daß der hochberühmte Carteſius, obſchon auch er glaubte, der Geiſt habe über ſeine Handlungen eine abſolute Macht, dennoch verſucht hat, die menſchlichen Affekte nach ihren erſten Urſachen zu erklären, und zugleich den Weg zu zeigen, wie der Geiſt über die Affekte eine abſolute Herrſchaft erlangen könne. Er hat aber damit, nach meiner Meinung wenigſtens, nichts als den Scharfſinn ſeines großen Geiſtes gezeigt, was ich an der geeigneten Stelle beweiſen werde.

Hier will ich mich wieder zu jenen wenden, welche die menſchlichen Affekte und Handlungen lieber verwünſchen oder verlachen, als verſtehen wollen. Dieſen wird es ohne Zweifel ſonderbar vorkommen, daß ich die menſchlichen Fehler und Thorheiten auf geometriſche Weiſe zu behandeln unternehme, und nach einer vernünftigen Methode Dinge entwickeln will, welche ſie jahraus jahrein als vernunftwidrig, und als eitel, albern und ſchrecklich verſchreien.

Mein Grund aber iſt folgender: Es geſchieht in der Natur nichts, was ihr als Fehler angerechnet werden könnte. Denn die Natur iſt immer dieſelbe, und ihre Kraft und ihr Vermögen zu wirken iſt überall gleich. Das heißt: Die Geſetze und Regeln der Natur, nach welchen alles geſchieht und Formen in Formen verwandelt werden, ſind überall und immer die gleichen. Daher kann es auch nur Eine Methode geben, nach welcher die Natur aller Dinge, welche es immer ſeien, erkannt wird, nämlich durch die allgemeinen Geſetze und Regeln der Natur. Es erfolgen darum die Affekte, wie Haß, Zorn, Neid, an ſich betrachtet, aus derſelben Notwendigkeit und Kraft der Natur, wie alles andere. Hiernach haben ſie ihre beſtimmten Urſachen, durch welche ſie erkannt werden, und haben beſtimmte Eigenſchaften, die unſeres Erkennens ebenſo würdig ſind, wie die Eigenſchaften eines jeden andern Dinges, an deſſen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen.

Ich werde daher die Natur und die Kräfte der Affekte,

und die Macht des Geistes über dieselben, nach derselben Methode behandeln, nach welcher ich in den vorigen Teilen Gott und den Geist behandelt habe, und die menschlichen Handlungen und Begierden geradeso betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper.

Definitionen.

1) Adäquate Ursache nenne ich eine Ursache, deren Wirkung klar und bestimmt durch diese Ursache erkannt werden kann. Inadäquate aber, oder partiale Ursache nenne ich eine solche, deren Wirkung durch diese Ursache allein nicht erkannt werden kann.

2) Ich sage, daß wir thätig sind (handeln), wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h., (nach der vorigen Definition,) wenn etwas in uns oder außer uns aus unserer Natur erfolgt, das durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann. Dagegen sage ich, daß wir leiden, wenn in uns etwas geschieht, oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur die partiale Ursache sind.

3) Unter Affekte verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Erregungen.

Wenn wir also die adäquate Ursache dieser Erregungen sein können, verstehe ich unter Affekt eine Thätigkeit (Handlung), im andern Fall ein Leiden.

Heischesätze.

1) Der menschliche Körper kann auf viele Weisen erregt werden, durch welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird; aber auch auf viele andere Weisen, durch welche sein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert wird.

Dieser Heischesatz, oder dieses Axiom, stützt sich auf Heischesatz 1 und die Hilfssätze 5 und 7. Siehe diese nach Lehrsatz 13 im Zweiten Teil.

2) Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden, und dabei doch die Eindrücke oder Spuren der Objekte behalten, (s. hierüber Heischesatz 5, Teil 2,) und folglich auch dieselben Bilder der Dinge. S. deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 im Zweiten Teil.

Erster Lehrsatz.

Unser Geist thut manches, manches aber leidet er. Sofern er nämlich adäquate Ideen hat, insofern thut er notwendig manches; und sofern er inadäquate Ideen hat, insofern leidet er notwendig manches.

Beweis.

Die Ideen eines jeden menschlichen Geistes sind teils adäquate, teils verstümmelte und verworrene Ideen (nach Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2). Die Ideen aber, welche im Geiste eines Menschen adäquat sind, sind in Gott adäquat, sofern er das Wesen eben dieses Geistes ausmacht (nach Zusatz zu Lehrsatz 11, Teil 2). Diejenigen ferner, welche im Geiste inadäquat sind, sind in Gott ebenfalls adäquat (nach demselben Zusatz); nicht sofern er das Wesen bloß dieses Geistes ausmacht, sondern sofern er auch die Geister anderer Dinge zugleich in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Idee notwendig irgend eine Wirkung folgen, (nach Lehrsatz 36, Teil 1,) deren adäquate Ursache Gott ist, (s. Definition 1 dieses Teils,) nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als von dieser gegebenen Idee erregt betrachtet wird (s. Lehrsatz 19, Teil 2). Von dieser Wirkung aber, deren Ursache Gott ist, sofern er von einer Idee erregt ist, welche im Geiste eines Menschen adäquat ist, ist eben dieser Geist die adäquate Ursache (nach Zusatz zu Lehrsatz 11, Teil 2). Folglich thut unser Geist, (nach Definition 2 dieses Teils,) sofern er adäquate Ideen hat, notwendig etwas. Damit ist das erste bewiesen. — Was ferner notwendig aus einer Idee folgt, welche in Gott

adäquat ist, nicht sofern er nur den Geist eines Menschen ausmacht, sondern sofern er die Geister anderer Dinge zugleich mit dem Geiste dieses Menschen in sich hat, davon ist (nach demselben Zusatz zu Lehrsatz 11, Teil 2,) der Geist jenes Menschen nicht die adäquate Ursache, sondern die partiale. Folglich leidet der Geist, (nach Definition 2 dieses Teils,) sofern er inadäquate Ideen hat, notwendig etwas. Damit ist das zweite bewiesen. — Also thut unser Geist u. s. f. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Geist umsomehr den Leiden*) unterworfen ist, je mehr inadäquate Ideen er hat, und daß er dagegen umsomehr thätig ist, je mehr adäquate Ideen er hat.

Zweiter Lehrsatz.

Der Körper kann weder den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung, oder zur Ruhe, oder zu etwas anderem (wenn es ein solches giebt) bestimmen.

Beweis.

Alle Daseinsformen des Denkens haben Gott zur Ursache, sofern er ein denkendes Ding ist, nicht aber, sofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird (nach Lehrsatz 6, Teil 2). Dasjenige also, was den Geist zum Denken bestimmt, ist eine Daseinsform des Denkens, nicht aber der Ausdehnung; d. h., (nach Definition 1, Teil 2,) es ist kein Körper. Damit ist das erste bewiesen. — Ferner,

---

*) Auerbach, hier und in folgenden Stellen: „Leidenschaften", Kirchmann: „Leidenden Zuständen". Keins von beiden deckt sich mit den von Spinoza gebrauchten passiones, wie er sie nach Definition 2 versteht. Wir müssen daher das Wort „Leiden" wählen, nicht im Sinne von Schmerzen, sondern von Eindrücken, bei welchen der Geist keine aktive, sondern eine passive Rolle spielt, wie in Definition 2 erklärt ist. Anm. des Übersetzers.

die Bewegung und die Ruhe des Körpers muß von einem andern Körper herrühren, welcher auch wieder zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt worden ist. Überhaupt mußte alles, was in einem Körper vorgeht, von Gott herrühren, sofern er als durch eine Daseinsform der Ausdehnung, nicht aber, sofern er als durch eine Daseinsform des Denkens erregt betrachtet wird (nach demselben Lehrsatz 6, Teil 2); d. h., es kann vom Geiste, welcher (nach Lehrsatz 11, Teil 2,) eine Daseinsform des Denkens ist, nicht herrühren. Damit ist das zweite bewiesen. — Also kann weder der Körper den Geist u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Noch deutlicher ist dies aus dem in der Anmerkung zu Lehrsatz 7, Teil 2 Gesagten ersichtlich, wonach Geist und Körper ein und dasselbe Ding sind, welches bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Daher kommt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, ob die Natur unter diesem, oder unter jenem Attribut begriffen wird; und folglich auch, daß die Ordnung der Thätigkeiten und der Leiden unseres Körpers von Natur aus der Ordnung der Thätigkeiten und der Leiden unseres Geistes genau entspricht. Dies erhellt auch aus dem, womit ich den 12. Lehrsatz des 2. Teils bewiesen habe.

Aber obgleich sich dies so verhält, und durchaus kein Grund vorliegt, daran zu zweifeln, glaube ich doch kaum, daß die Menschen dazu bewogen werden können, die Sache unbefangen zu erwägen, wenn ich sie nicht mit der Erfahrung belege; so fest sind sie überzeugt, daß der Körper auf einen bloßen Wink des Geistes bald in Bewegung, bald in Ruhe versetzt wird, und zahlreiche Handlungen verübt, die allein vom Willen des Geistes und von der Kunst des Denkens abhängen. Was freilich der Körper alles vermag, hat bis jetzt noch niemand festgestellt; d. h., niemand hat sich bis

jetzt auf dem Wege der Erfahrung darüber unterrichtet, was der Körper nach den bloßen Gesetzen seiner Natur, sofern sie nur als eine körperliche betrachtet wird, thun kann, und was er nicht thun kann, wenn er nicht vom Geiste dazu bestimmt wird. Denn niemand hat bis jetzt die Werkstätte des Körpers so genau kennen gelernt, um alle seine Verrichtungen erklären zu können; ganz abgesehen davon, daß man bei Tieren vieles beobachtet, was die menschliche Sinnesschärfe weit überragt, und daß Nachtwandler im Schlafe vieles thun, was sie im wachen Zustand nicht wagen würden. Das zeigt doch zur Genüge, daß der Körper an sich nach den bloßen Gesetzen seiner Natur vieles vermag, worüber sich sein eigener Geist wundert. — Es weiß ferner niemand anzugeben, auf welche Weise und mit welchen Mitteln der Geist den Körper bewegt, noch auch, wie viel Grade der Bewegung er dem Körper mitteilen könne, und wie groß die Schnelligkeit ist, mit welcher er ihn zu bewegen vermöge. — Daraus folgt, daß, wenn die Menschen sagen, diese oder jene Körperthätigkeit entspringe aus dem Geiste, welcher die Herrschaft über den Körper hat, sie nicht wissen, was sie sagen, und bloß mit blendenden Worten eingestehen, daß sie die wahre Ursache jener Thätigkeit nicht wissen, ohne sich über dieselbe zu wundern.

Allein man wird sagen, ob man wisse oder nicht wisse, mit welchen Mitteln der Geist den Körper bewege, so mache man doch die Erfahrung, daß der Körper schlaff sein würde, wenn der Geist nicht zum Denken fähig wäre. Ferner mache man die Erfahrung, daß es in der bloßen Macht des Geistes stehe, entweder zu reden oder zu schweigen, und noch vieles andere, was man deshalb von der Entschließung des Geistes abhängig glaubt.

Was nun das erste anbelangt, so frage ich die Gegner selbst, ob nicht die Erfahrung ebenfalls lehrt, daß auch umgekehrt, wenn der Körper schlaff ist, auch der Geist

zugleich unfähig zum Denken ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, ist auch der Geist mit ihm in Schlaf versenkt und hat nicht, wie im wachen Zustand, die Macht, zu denken. Ferner wird wohl jeder schon die Erfahrung gemacht haben, daß der Geist nicht immer gleich befähigt ist, über ein Objekt zu denken, daß vielmehr, je fähiger der Körper ist, das Bild von diesem oder jenem Objekt in sich zu erzeugen, um so fähiger auch der Geist ist, dieses oder jenes Objekt zu betrachten.

Aber, wird man sagen, aus den bloßen Gesetzen der Natur, sofern sie nur als körperliche betrachtet wird, können doch die Ursachen von Gebäuden, Gemälden und andern Dingen dieser Art, welche bloß der menschlichen Kunst ihre Entstehung verdanken, unmöglich hergeleitet werden; und der menschliche Körper ist ja nicht imstande, einen Tempel zu erbauen, wenn er nicht vom Geiste dazu bestimmt und angeleitet werde. — Ich habe aber bereits gezeigt, daß die Gegner selbst nicht wissen, was der Körper vermag, und was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und daß sie selbst die Erfahrung machen, daß vieles nach den bloßen Gesetzen der Natur geschieht, wovon sie nie geglaubt hätten, daß es ohne die Leitung des Geistes geschehen könne; so z. B. was die Nachtwandler im Schlafe thun, und worüber sie selbst im wachen Zustand verwundert sind. Ich will noch auf den künstlichen Bau des menschlichen Körpers hinweisen, der an Künstlichkeit alles weit übertrifft, was von menschlicher Kunst gebaut worden ist, ganz zu schweigen davon, daß, wie schon oben ausgeführt wurde, aus der Natur, unter welchem Attribut sie auch betrachtet werde, Unendliches folgt.

Was ferner das Zweite betrifft, so stünde es allerdings weit besser um die menschlichen Zustände, wenn das Schweigen ebenso wie das Reden in der Macht des Menschen stünde. Die Erfahrung aber lehrt genug und übergenug, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge.

und daß sie nichts weniger vermögen, als ihre Begierden im Zaum zu halten. Daher kommt es, daß viele glauben, wir thäten nur das freiwillig, was wir nicht heftig begehren; denn die Begierde nach solchen Dingen kann leicht beschränkt werden durch die Erinnerung an etwas anderes, dessen wir häufig gedenken. Dasjenige dagegen, glauben sie, thäten wir nicht freiwillig, was wir mit heftigem Affekt begehren, der also durch die Erinnerung an etwas anderes nicht gedämpft werden kann. Und würden sie nicht die Erfahrung gemacht haben, daß der Mensch vieles thut, was er später bereut, und daß er oft, wenn er von entgegengesetzten Affekten bestürmt wird, das Bessere sieht und das Schlechtere befolgt, so würden sie keinen Anstand nehmen, zu glauben, daß wir alles freiwillig thun. So glaubt das Kind, es begehre die Milch freiwillig; der erzürnte Knabe, er wolle die Rache; der Furchtsame die Flucht. Der Betrunkene glaubt, er rede aus freier Entschließung des Geistes, was er, wieder ernüchtert, verschwiegen zu haben wünscht. So meint der Irrsinnige, der Schwätzer, der Knabe, und viele dieses Schlags, aus freier Entschließung des Geistes zu reden, während sie doch den Antrieb zum Reden, den sie haben, nicht bezähmen können.

Somit lehrt die Erfahrung selbst nicht minder deutlich, als die Vernunft, daß die Menschen nur darum glauben, sie wären frei, weil sie ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind. Und außerdem lehrt sie, daß die Entschlüsse des Geistes nichts anderes sind, als die Begierden selbst, die je nach der verschiedenen Disposition des Körpers verschieden sind. Denn jeder entscheidet sich in allem gemäß seinem Affekt. Diejenigen also, welche von entgegengesetzten Affekten bestürmt werden, wissen nicht, was sie wollen; die aber von gar keinem Affekt erregt sind, werden durch einen geringfügigen Anlaß dahin und dorthin getrieben.

Alles dies zeigt gewiß klar, daß sowohl der Entschluß

des Geistes, als auch die Begierde und die Bestimmung des Körpers, von Natur einander entsprechen, oder vielmehr ein und dasselbe Ding sind, welches wir, wenn es unter dem Attribut des Denkens betrachtet und durch dieses ausgedrückt wird, Entschluß nennen, und wenn es unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet wird, Bestimmung heißen.

Es wird dies aus den bald folgenden Ausführungen noch deutlicher erhellen. Hier möchte ich noch auf etwas anderes besonders aufmerksam machen: daß wir nämlich durch einen Entschluß des Geistes nichts thun können, dessen wir uns nicht erinnern. Wir können z. B. ein Wort, dessen wir uns nicht erinnern, nicht aussprechen. Ferner, daß es nicht in der freien Macht des Geistes steht, sich einer Sache zu erinnern oder sie zu vergessen. Daher glaubt man, es stehe nur in der Macht des Geistes, über eine Sache, an die wir uns erinnern, zu schweigen oder zu reden. Allein wenn wir träumen, daß wir reden, so glauben wir aus freier Entschließung des Geistes zu reden, und reden doch gar nicht, oder wenn wir reden, so geschieht es durch eine willkürliche Bewegung des Körpers. Wir träumen ferner auch, daß wir andern etwas verheimlichen, und zwar nach derselben Entschließung des Geistes, nach welcher wir im wachen Zustande etwas verschweigen, was wir wissen. Wir träumen endlich auch, daß wir nach der Entschließung des Geistes etwas thun, was wir im wachen Zustande nicht zu thun wagen. Ich möchte also fragen, ob es im Geiste zweierlei Arten von Entschlüssen giebt, phantastische und freie? —

Wem nun aber diese alberne Annahme zu weit geht, der muß notwendig zugeben, daß diese Entschließung des Geistes, die man für eine freie hält, sich von der eigentlichen Vorstellung, oder der Erinnerung, nicht unterscheidet, und nichts ist, als jene Bejahung, welche die Idee, sofern

sie Idee ist, notwendig in sich schließt (s. Lehrsatz 49, Teil 2). Also entstehen diese Entschlüsse des Geistes nach derselben Notwendigkeit im Geiste, wie die Ideen der wirklich existierenden Dinge.

Wer also glaubt, daß er nach freiem Entschluß des Geistes rede, oder schweige, oder irgend etwas thue, der träumt mit offenen Augen.

Dritter Lehrsatz.

Die Thätigkeiten (Handlungen) des Geistes rühren von adäquaten Ideen allein her; die Leiden aber hängen von inadäquaten Ideen allein ab.

Beweis.

Das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee des wirklich existierenden Körpers, (nach den Lehrsätzen 11 und 13, Teil 2,) welche (nach Lehrsatz 15, Teil 2,) aus vielen andern zusammengesetzt wird, von denen manche (nach Zusatz zu Lehrsatz 38, Teil 2,) adäquat, manche aber (nach Zusatz zu Lehrsatz 29, Teil 2,) inadäquat sind. Alles dasjenige also, was aus der Natur des Geistes folgt, und dessen nächste Ursache, durch die es erkannt werden muß, der Geist ist, muß notwendig aus einer adäquaten oder inadäquaten Idee folgen. Sofern aber der Geist (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) inadäquate Ideen hat, insofern leidet er notwendig. Somit folgen die Thätigkeiten des Geistes aus adäquaten Ideen allein, und der Geist leidet nur deshalb, weil er inadäquate Ideen hat. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir sehen also, daß die Leiden auf den Geist nur bezogen werden, sofern er etwas hat, was eine Verneinung in sich schließt, oder sofern er als ein Teil der Natur be-

trachtet wird, der für sich allein, ohne andere Dinge, nicht klar und deutlich erfaßt werden kann. Ebenso könnte ich noch zeigen, daß die Leiden gleicherweise auf die Einzeldinge wie auf den Geist bezogen werden, und nicht anders erfaßt werden können. Ich beabsichtige indes, nur den menschlichen Geist zu behandeln.

Vierter Lehrsatz.

Jedes Ding kann nur von einer äußern Ursache zerstört werden.

Beweis.

Dieser Satz versteht sich von selbst. Denn die Definition jedes Dinges bejaht das Wesen dieses Dinges, verneint sie aber nicht; oder sie setzt das Wesen des Dinges, hebt es aber nicht auf. Wenn wir also nur das Ding selbst, nicht aber seine äußern Ursachen ins Auge fassen, werden wir an ihm nichts finden können, was es zerstören könnte. — W. z. b. w.

Fünfter Lehrsatz.

Die Dinge sind insofern entgegengesetzter Natur, d. h., sie können in einem und demselben Subjekt nicht sein, sofern das eine das andere zerstören kann.

Beweis.

Denn wenn sie untereinander übereinstimmen, oder in demselben Subjekt zugleich sein könnten, so könnte es also in demselben Subjekt etwas geben, welches dasselbe zerstören könnte, und das wäre (nach dem vorigen Lehrsatz) widersinnig. Also sind die Dinge u. s. f. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Jedes Ding strebt, so weit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren.

Beweis.

Denn die Einzeldinge sind Daseinsformen, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden, (nach Zusatz zu Lehrsatz 25, Teil 1,) d. h., (nach Lehrsatz 34, Teil 1,) Dinge, welche die Macht Gottes, durch welche Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Auch hat kein Ding etwas in sich, von dem es zerstört werden könnte, oder das seine Existenz aufhebt (nach Lehrsatz 4 dieses Teils); vielmehr setzt es allem, was seine Existenz aufheben könnte, Widerstand entgegen (nach dem vorigen Lehrsatz). Also strebt es so weit es kann, und in sich ist, in seinem Sein zu verharren. — W. z. b. w.

Siebenter Lehrsatz.

Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.

Beweis.

Aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges folgt notwendig manches (nach Lehrsatz 36, Teil 1). Auch vermögen die Dinge nichts anderes, als das, was aus ihrer bestimmten Natur notwendig erfolgt (nach Lehrsatz 29, Teil 1). Daher ist das Vermögen oder Bestreben jedes Dinges, womit es entweder allein, oder mit andern, etwas thut, oder zu thun strebt, d. h., (nach Lehrsatz 6 dieses Teils,) das Vermögen oder Bestreben, womit es in seinem Sein

zu verharren strebt, nichts anderes, als das gegebene oder wirkliche Wesen des Dinges selbst. — W. z. b. w.

Achter Lehrsatz.

Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, schließt keine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.

Beweis.

Denn würde es eine begrenzte Zeit in sich schließen, welche die Dauer des Dinges bestimmt, so würde aus dem bloßen Vermögen selbst, womit das Ding existiert, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht existieren könnte, sondern der Zerstörung anheimfallen müßte. Nun ist dies aber (nach Lehrsatz 4 dieses Teils) widersinnig. Folglich schließt das Bestreben, womit ein Ding existiert, keine bestimmte Zeit in sich; sondern weil im Gegenteil, (nach demselben Lehrsatz 4 dieses Teils,) wenn ein Ding von keiner äußern Ursache zerstört wird, es mit demselben Vermögen, womit es bereits existiert, zu existieren immer fortfährt, darum schließt dieses Bestreben eine unbestimmte Zeit in sich. — W. z. b. w.

Neunter Lehrsatz.

Der Geist strebt, sowohl sofern er klare und bestimmte, als auch sofern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein auf unbestimmte Dauer zu verharren, und er ist sich dieses seines Strebens bewußt.

Beweis.

Das Wesen des Geistes besteht aus adäquaten und inadäquaten Ideen (wie ich in Lehrsatz 3 dieses Teils bewiesen habe). Daher strebt er, (nach Lehrsatz 7 dieses Teils,)

sowohl sofern er diese, als auch sofern er jene Ideen hat, in seinem Sein zu verharren, und zwar (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) auf unbestimmte Dauer. Da aber der Geist (nach Lehrsatz 23, Teil 2,) durch die Ideen der Körpererregungen notwendig sich seiner bewußt ist, so ist folglich (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) der Geist sich seines Strebens bewußt. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieses Bestreben wird, wenn es auf den Geist allein bezogen wird, Wille genannt; wird es aber auf Geist und Körper zugleich bezogen, so heißt es Verlangen; welches also nichts anderes ist, als des Menschen Wesen selbst, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, notwendig folgt, weshalb der Mensch bestimmt ist, es zu thun. Auch ist zwischen Verlangen und Begierde kein Unterschied; nur daß Begierde meistenteils auf den Menschen bezogen wird, sofern er seines Verlangens bewußt ist. Man kann es daher so definieren: Die Begierde ist ein Verlangen mit dem Bewußtsein desselben. — Aus dem allem geht darum hervor, daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen oder begehren, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt darum etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen oder begehren.

Zehnter Lehrsatz.

Eine Idee, welche die Existenz unseres Körpers ausschließt, kann es in unserm Geiste nicht geben, sondern steht mit ihm in Widerspruch.

Beweis.

Was unsern Körper zerstören kann, kann es in ihm nicht geben (nach Lehrsatz 5 dieses Teils). Es kann also auch keine Idee eines solchen Dinges in Gott geben, sofern

er die Idee unseres Körpers hat (nach Zusatz zu Lehrsatz 9, Teil 2); d. h., (nach den Lehrsätzen 11 und 13, Teil 2,) es kann keine Idee eines solchen Dinges in unserm Geiste geben. Vielmehr, da (nach den Lehrsätzen 11 und 13, Teil 2,) das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, die Idee des wirklich existierenden Körpers ist, so ist es das erste und hauptsächliche Streben unseres Geistes, (nach Lehrsatz 7 dieses Teils,) die Existenz unseres Körpers zu bejahen. Folglich steht eine Idee, welche die Existenz unseres Körpers verneint, mit unserm Geiste im Widerspruch ꝛc. — W. z. b. w.

Elfter Lehrsatz.

Alles, was das Thätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt das Denkvermögen unseres Geistes.

Beweis.

Dieser Lehrsatz erhellt aus dem Lehrsatz 7, Teil 2, oder auch aus dem Lehrsatz 14, Teil 2.

Anmerkung.

Wir sehen daher, daß der Geist große Veränderungen erleiden, und bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann. Diese Leiden erklären uns die Affekte der Lust und Unlust. Unter Lust verstehe ich daher im Nachstehenden ein Leiden, durch welches der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht; unter Unlust dagegen ein Leiden, durch welches der Geist zu geringerer Vollkommenheit übergeht.

Ferner nenne ich den Affekt der Lust, der sich auf Geist und Körper zugleich bezieht, Wollust oder Wohlbehagen; den Affekt der Unlust aber Schmerz oder Mißbehagen. Doch ist zu bemerken, daß Wollust und Schmerz auf

den Menschen bezogen werden, wenn einer seiner Teile mehr als die übrigen erregt ist, Wohlbehagen und Mißbehagen aber, wenn alle gleichmäßig erregt sind.

Was ferner Begierde ist, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils erklärt.

Außer diesen dreien erkenne ich keinen Haupteffekt an; und ich werde im Folgenden zeigen, daß alle übrigen aus diesen dreien entstehen.

Bevor ich aber weiter gehe, möchte ich den 10. Lehrsatz dieses Teils ausführlicher erläutern, um besser verständlich zu machen, auf welche Weise eine Idee mit einer andern in Widerspruch steht.

In der Anmerkung zu Lehrsatz 17, Teil 2, habe ich gezeigt, daß die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht, die Existenz des Körpers so lange in sich schließt, als der Körper selbst existiert. Ferner folgt aus dem, was ich im Zusatz zu Lehrsatz 8, Teil 2, und in dessen Anmerkung ausgeführt habe, daß die gegenwärtige Existenz unseres Geistes davon allein abhängt, daß der Geist die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt. Endlich habe ich gezeigt, daß das Vermögen des Geistes, wodurch er die Dinge vorstellt und sich ihrer erinnert, auch davon abhängt, (s. die Lehrsätze 17 und 18 des 2. Teils mit der Anmerkung,) daß er die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt. Hieraus folgt, daß die gegenwärtige Existenz des Geistes und sein Vorstellungsvermögen aufgehoben wird, sobald der Geist die gegenwärtige Existenz des Geistes zu bejahen aufhört. Die Ursache aber, weshalb der Geist diese Existenz des Körpers zu bejahen aufhört, kann nicht der Geist selbst sein (nach Lehrsatz 4 dieses Teils). Auch daß der Körper zu sein aufhört, kann nicht die Ursache sein. Denn (nach Lehrsatz 6, Teil 2,) ist die Ursache, weshalb der Geist die Existenz des Körpers bejaht, nicht die, daß der Körper zu existieren angefangen hat; somit hört er, aus demselben Grunde, nicht auf, die Existenz des Körpers zu bejahen,

weil der Körper zu sein aufhört. Dies rührt vielmehr (nach Lehrsatz 17, Teil 2,) von einer andern Idee her, welche die gegenwärtige Existenz unseres Körpers, und folglich auch unseres Geistes, ausschließt, und welche mithin mit der Idee, welche das Wesen unsres Geistes ausmacht, im Widerspruch steht.

Zwölfter Lehrsatz.

Der Geist ist bestrebt, soviel er vermag, das vorzustellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert.

Beweis.

So lange der menschliche Körper auf eine Weise erregt ist, welche die Natur eines äußern Körpers in sich schließt, so lange wird der menschliche Geist denselben Körper als gegenwärtig betrachten (nach Lehrsatz 17, Teil 2). Demgemäß ist (nach Lehrsatz 7, Teil 2,) so lange der menschliche Geist einen äußern Körper als gegenwärtig betrachtet, d. h., (nach der Anmerkung zu Lehrsatz 17, Teil 2,) ihn vorstellt, auch der menschliche Körper so lange auf eine Weise erregt, welche die Natur dieses äußern Körpers in sich schließt. So lange also der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen unsres Körpers vermehrt oder fördert, so lange ist der Körper auf eine Weise erregt, welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder fördert (s. Heischesatz 1 dieses Teils); und demgemäß (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) wird auch so lange das Denkvermögen des Geistes vermehrt oder gefördert. Folglich wird (nach Lehrsatz 6 oder 9 dieses Teils) der Geist, soviel er vermag, dasselbe vorzustellen bestrebt sein. — W. z. b. w.

Dreizehnter Lehrsatz.

Wenn der Geist etwas vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder hemmt, so ist er bestrebt, soviel er vermag, sich solcher Dinge zu erinnern, welche die Existenz von jenem ausschließen.

Beweis.

So lange der Geist etwas derartiges vorstellt, so lange wird das Thätigkeitsvermögen des Geistes oder Körpers vermindert oder gehemmt, (wie ich im vorigen Lehrsatz bewiesen habe). Dennoch wird es der Geist so lange vorstellen, bis er etwas anderes vorstellt, was die gegenwärtige Existenz von jenem ausschließt, (nach Lehrsatz 17, Teil 2). Das heißt, (wie ich soeben gezeigt,) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder gehemmt, bis der Geist etwas anderes vorstellt, was die Existenz von jenem ausschließt, und welches daher der Geist, (nach Lehrsatz 9 dieses Teils,) so lange er vermag, vorzustellen oder ins Gedächtnis zu rufen bestrebt sein wird. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Geist abgeneigt sein wird, sich etwas vorzustellen, was sein Vermögen und das des Körpers vermindert oder hemmt.

Anmerkung.

Hieraus ist klar ersichtlich, was Liebe, und was Haß ist. Nämlich Liebe ist nichts anderes, als Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, und Haß nichts anderes, als Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache. — Wir sehen auch, daß der Liebende notwendig bestrebt ist, den geliebten Gegenstand gegenwärtig zu haben und zu erhalten, und daß dagegen der Hassende bestrebt ist, den

verhaßten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören. Doch hierüber später ausführlicher.

Vierzehnter Lehrsatz.

Wenn der Geist einmal von zwei Affekten zugleich erregt gewesen ist, so wird er, wenn er später von einem derselben wieder erregt wird, auch von dem andern wieder erregt werden.

Beweis.

Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich erregt gewesen ist, so wird der Geist, wenn er später einen derselben vorstellt, sich sofort auch des andern erinnern (nach Lehrsatz 18, Teil 2). Die Vorstellungen des Geistes aber zeigen mehr die Erregungen unseres Körpers an, als die Natur der äußern Körper (nach Zusatz II zu Lehrsatz 16, Teil 2). Wenn also der Körper, und folglich auch der Geist (s. Definition 3 dieses Teils), einmal von zwei Affekten zugleich erregt gewesen ist, so wird er, wenn er später von einem derselben wieder erregt wird, auch von dem andern wieder erregt werden. — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Jedes Ding kann zufällig (gelegentlich, durch einen Nebenumstand,) Ursache der Lust, Unlust oder Begierde sein.

Beweis.

Angenommen, der Geist würde von zwei Affekten zugleich erregt, nämlich von einem, der sein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert, und von einem andern, der es vermehrt oder vermindert (s. Heischesatz 1 dieses Teils). Aus dem vorigen Lehrsatz erhellt, daß, wenn der Geist später von jenem Affekt durch seine wahre Ursache, welche an sich (nach der Voraussetzung) sein Denk-

vermögen weder vermehrt noch vermindert, erregt wird, er sofort auch von diesem andern, welcher sein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) von Lust oder Unlust, erregt wird. Also wird jenes Ding nicht durch sich, sondern zufällig Ursache der Lust oder Unlust sein. Und mit diesem Verfahren kann auch leicht gezeigt werden, daß jenes Ding zufällig Ursache der Begierden sein kann. — W. z. b. w.

Zusatz.

Deshalb allein schon, weil wir ein Ding mit dem Affekt der Lust oder Unlust betrachtet haben, können wir es lieben oder hassen, obgleich es nicht selbst die wirkende Ursache dieser Affekte ist.

Beweis.

Denn bloß daher kommt es, (nach Lehrsatz 14 dieses Teils,) daß der Geist, wenn er dieses Ding später vorstellt, vom Affekt der Lust oder Unlust erregt wird, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) daß das Vermögen des Geistes und Körpers vermehrt oder vermindert wird 2c. Daraus folgt weiter, (nach Lehrsatz 12 dieses Teils,) daß der Geist geneigt oder (nach Zusatz zu Lehrsatz 13 dieses Teils) abgeneigt ist, dasselbe vorzustellen, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) daß er es liebt oder haßt. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Daraus ersehen wir, wie es kommen kann, daß wir etwas lieben oder hassen, ohne eine uns bekannte Ursache; bloß aus Sympathie und Antipathie (wie man sagt).

Hierher gehören auch die Gegenstände, die uns bloß deshalb mit Lust oder Unlust erregen, weil sie mit Gegenständen, die uns mit diesen Affekten zu erregen pflegen, irgend eine Ähnlichkeit haben, wie ich im folgenden Lehr-

satz zeigen werde. Zwar weiß ich wohl, daß die Schriftsteller, welche diese Worte Sympathie und Antipathie zuerst eingeführt haben, gewisse geheime Eigenschaften der Dinge damit bezeichnen wollten; gleichwohl wird es mir, denke ich, gestattet sein, auch bekannte oder offenbare Eigenschaften darunter zu verstehen.

Sechzehnter Lehrsatz.

Deshalb allein schon, weil wir uns vorstellen, daß ein Ding irgend eine Ähnlichkeit mit einem Gegenstand hat, welcher den Geist mit Lust oder Unlust zu erregen pflegt, werden wir dasselbe lieben oder hassen, wenn auch das, worin das Ding dem Gegenstand ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist.

Beweis.

Das, worin es dem Gegenstand ähnlich ist, haben wir in diesem Gegenstand selbst (nach der Voraussetzung) mit dem Affekt der Lust oder Unlust betrachtet. Wenn also (nach Lehrsatz 14 dieses Teils) der Geist von der Vorstellung dieser Eigenschaft erregt wird, so wird er sogleich auch von diesem oder jenem Affekt erregt werden. Folglich wird ein Ding, in dem wir diese Eigenschaft wieder wahrnehmen, (nach Lehrsatz 15 dieses Teils,) zufällig die Ursache der Lust oder Unlust sein. Also werden wir (nach dem vorigen Zusatz) das Ding lieben oder hassen, obgleich das, worin es dem Objekt ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist. — W. z. b. w.

Siebzehnter Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß ein Ding, das uns mit dem Affekt der Unlust zu erregen pflegt, eine Ähnlichkeit mit einem andern Ding hat, das uns mit dem gleich

starken Affekt der Lust zu erregen pflegt, so werden wir es zugleich hassen und lieben.

Beweis.

Denn dieses Ding ist (nach der Voraussetzung) an sich Ursache der Unlust, und (nach der Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) sofern wir es mit diesem Affekt vorstellen, werden wir es hassen. Sofern wir uns außerdem vorstellen, daß es mit einem andern Ding Ähnlichkeit hat, das uns mit dem gleich starken Affekt der Lust zu erregen pflegt, werden wir es mit gleich starkem Gefühl der Lust lieben (nach dem vorigen Lehrsatz). Folglich werden wir es hassen und lieben zugleich. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Zustand des Geistes, welcher nämlich aus zwei entgegengesetzten Affekten entsteht, heißt Schwanken des Gemüts und es verhält sich zum Affekt, wie der Zweifel zur Vorstellung (s. Anmerkung zu Lehrsatz 44, Teil 2). Beide, das Schwanken des Gemüts und der Zweifel, unterscheiden sich von einander nur nach dem Mehr oder Weniger.

Es ist nun noch zu beachten, daß ich im vorigen Lehrsatz diese Schwankungen des Gemüts aus Ursachen abgeleitet habe, wovon die eine an sich die Ursache des einen Affekts, die andere zufällig die Ursache des andern Affekts ist. Ich habe dies deshalb gethan, weil ich sie so leichter aus dem Vorhergehenden ableiten konnte; nicht aber, weil ich bestreite, daß die Schwankungen des Gemüts häufig von Einem Gegenstand herrühren, welcher die wirkende Ursache beider Affekte ist. Denn der menschliche Körper ist (nach Heischesatz 1, Teil 2,) aus vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt, und kann daher (nach Axiom I hinter Hilfssatz 3, der auf Lehrsatz 13, Teil 2 folgt,) von einem und demselben Körper auf mannigfaltige

und verschiedene Weisen erregt werden. Und ebenso umgekehrt: Weil ein und dasselbe Ding auf viele Weisen erregt werden kann, wird er folglich auch einen und denselben Körperteil auf verschiedene Weisen erregen können. Hieraus können wir leicht ersehen, daß ein und derselbe Gegenstand die Ursache vieler einander entgegengesetzter Affekte sein kann.

Achtzehnter Lehrsatz.

Der Mensch wird durch die Vorstellung eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit dem gleichen Affekt der Lust und Unlust erregt, wie durch die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis.

So lange der Mensch von der Vorstellung eines Dinges erregt ist, wird er das Ding, wenn es auch nicht existiert, als gegenwärtig betrachten, (nach Lehrsatz 17, Teil 2 und dessen Zusatz,) und er wird es als vergangen oder zukünftig nur vorstellen, sofern die Vorstellung des Dinges mit der Vorstellung der vergangenen oder zukünftigen Zeit verbunden ist (s. Anmerkung zu Lehrsatz 44, Teil 2). Die Vorstellung eines Dinges ist daher, an sich allein betrachtet, dieselbe, ob sie auf die zukünftige oder vergangene, oder ob sie auf die gegenwärtige Zeit bezogen wird. Das heißt, (nach Zusatz II zu Lehrsatz 16, Teil 2,) der Zustand oder Affekt des Körpers ist der gleiche, ob die Vorstellung ein vergangenes oder zukünftiges, oder ob sie ein gegenwärtiges Ding betrifft. Also ist der Affekt der Lust und Unlust derselbe, mag die Vorstellung ein vergangenes oder zukünftiges, oder mag sie ein gegenwärtiges Ding betreffen. — W. z. b. w.

1. Anmerkung.

Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, sofern wir von ihm erregt gewesen sind oder erregt werden; z. B. sofern wir es gesehen haben oder sehen werden, sofern es uns gelabt hat oder laben wird, verletzt hat oder verletzen wird 2c. Denn sofern wir es so vorstellen, insofern bejahen wir seine Existenz; d. h., der Körper wird von keinem Affekt erregt, welcher die Existenz des Dinges ausschließt. Daher wird der Körper (nach Lehrsatz 17, Teil 2,) durch die Vorstellung dieses Dinges auf dieselbe Weise erregt, als ob das Ding selbst gegenwärtig wäre.

Weil es nun aber häufig vorkommt, daß Menschen, welche viele Erfahrungen gemacht haben, schwanken, so lange sie ein Ding (eine Sache) als zukünftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang des Dinges (der Sache) häufig im Zweifel sind, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 44, Teil 2,) so kommt es, daß die Affekte, welche aus solchen Vorstellungen der Dinge entstehen, nicht sehr anhaltend sind, sondern häufig von den Vorstellungen anderer Dinge verdunkelt werden, bis die Menschen über den Ausgang des Dinges Gewißheit erlangt haben.

2. Anmerkung.

Durch das soeben Gesagte verstehen wir, was Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß sind. Hoffnung ist nämlich nichts anderes, als unbeständige Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir im Zweifel sind. Furcht dagegen ist unbeständige Unlust, ebenfalls entsprungen aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges. Wenn nun der Zweifel bei diesen Affekten schwindet, so wird aus Hoffnung Zuversicht, aus Furcht Verzweiflung, nämlich Lust oder

Unlust, entsprungen aus der Vorstellung eines Dinges, das wir gehofft oder gefürchtet haben. Freude sodann ist Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir im Zweifel waren. Gewissensbiß endlich ist Unlust, welche der Lust entgegengesetzt ist.*)

Neunzehnter Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört wird, der wird Unlust empfinden; stellt er sich aber vor, daß es erhalten wird, so wird er Lust empfinden.

Beweis.

Der Geist ist bestrebt, soviel er vermag, das vorzustellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert (nach Lehrsatz 12 dieses Teils); d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) das, was er liebt. Die Vorstellung aber wird von dem gefördert, was die Existenz des Dinges setzt, und umgekehrt, von dem gehemmt, was die Existenz des Dinges ausschließt (nach Lehrsatz 17, Teil 2). Demnach fördern die Vorstellungen der Dinge, welche die Existenz des geliebten Dinges setzen, das Bestreben des Geistes, sich das geliebte Ding vorzustellen, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) sie erregen den Geist mit Lust.

Die Vorstellungen dagegen, welche die Existenz des geliebten Dinges ausschließen, hemmen dieses Bestreben des Geistes, d. h., (nach derselben Anmerkung,) sie erregen den Geist mit Unlust. Folglich wird, wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört wird, Unlust empfinden. — W. z. b. w.

---

*) Vergl. die Anmerkung zur Definition XVII in den Definitionen der Affekte, am Ende dieses Teils.

Zwanzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört wird, der wird Lust empfinden.

Beweis.

Der Geist ist bestrebt, (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) sich das vorzustellen, was die Existenz der Dinge, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder gehemmt wird, ausschließt. Das heißt, (nach Anmerkung zu dem angeführten Lehrsatz,) er ist bestrebt, sich das vorzustellen, was die Existenz der Dinge, welche er haßt, ausschließt. Die Vorstellung eines Dinges, welche die Existenz von dem, was der Geist haßt, ausschließt, fördert somit dieses Bestreben des Geistes, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) sie erregt den Geist mit Lust. Folglich wird, wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört wird, Lust empfinden. — W. z. b. w.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Lust oder Unlust erregt wird, der wird selbst ebenfalls mit Lust oder Unlust erregt werden; und jeder dieser beiden Affekte wird im Liebenden stärker oder schwächer sein, je nachdem der Affekt in dem geliebten Gegenstand stärker oder schwächer ist.

Beweis.

Die Vorstellungen der Dinge, (wie ich im Lehrsatz 19 dieses Teils gezeigt habe,) welche die Existenz des geliebten Dinges setzen, fördern das Bestreben des Geistes, das geliebte Ding sich vorzustellen. Die Lust aber setzt die Existenz des Lust empfindenden Gegenstands, und das um so mehr, je stärker der Affekt der Lust ist; denn sie ist (nach An-

merkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) Übergang zu größerer Vollkommenheit. Mithin fördert die Vorstellung der Lust des geliebten Gegenstandes in dem Liebenden jenes Bestreben seines Geistes, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) sie erregt den Liebenden mit Lust, und um so mehr, je stärker dieser Affekt in dem geliebten Gegenstand ist. Damit ist das erste bewiesen. — Ferner, sofern ein Gegenstand mit Unlust erregt wird, insofern wird es zerstört, und um so mehr, mit je stärkerer Unlust er erregt wird (nach derselben Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils). Also wird, (nach Lehrsatz 19 dieses Teils,) wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Unlust erregt wird, ebenfalls mit Unlust erregt, und um so mehr, je stärker dieser Affekt in dem geliebten Gegenstand ist. — W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand einen Gegenstand, den wir lieben, mit Lust erregt, so werden wir mit Liebe zu ihm erregt werden. Umgekehrt, wenn wir uns vorstellen, daß er denselben mit Unlust erregt, so werden wir mit Haß gegen ihn erregt werden.

Beweis.

Wer einen Gegenstand, den wir lieben, mit Lust oder Unlust erregt, der erregt zugleich uns selbst mit Lust oder Unlust, wenn wir uns nämlich den geliebten Gegenstand mit diesem Gefühl der Lust oder Unlust erregt vorstellen (nach dem vorigen Lehrsatz). Diese Lust oder Unlust aber ist, der Annahme gemäß, eine solche, welche mit der Idee einer äußern Ursache verbunden ist. Also werden wir (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) gegen jemand mit Liebe oder Haß erregt werden, von dem wir uns vorstellen, daß er einen Gegenstand, den wir lieben, mit Lust oder Unlust erregt. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Der 21. Lehrsatz erklärt uns, was Mitleid ist; wir können es definieren als Unlust, entsprungen aus dem Unglück eines andern. Mit welchem Namen aber die Lust zu nennen ist, die aus dem Glück eines andern entspringt, weiß ich nicht.*)

Ferner wollen wir die Liebe zu dem, der einem andern Gutes gethan, Gunst, dagegen den Haß gegen den, der einem andern Böses gethan, Entrüstung nennen. Endlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß wir nicht bloß einen Gegenstand, den wir lieben, bemitleiden, (wie in Lehrsatz 21 gezeigt worden,) sondern auch einen solchen, für den wir vorher von keinem Affekt ergriffen waren, wenn wir ihn nur für unseresgleichen halten (wie ich später zeigen werde). Daher fühlen wir auch gegen denjenigen Gunst, der jemand unseresgleichen Gutes gethan, und sind über denjenigen entrüstet, der jemand unseresgleichen Böses zufügt.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, von Unlust erregt ist, wird Lust empfinden. Stellt er sich dagegen vor, daß es von Lust erregt ist, so wird er Unlust empfinden. Und jeder dieser beiden Affekte wird stärker oder schwächer sein, je nachdem der entgegengesetzte Affekt in dem gehaßten Gegenstand stärker oder schwächer ist.

Beweis.

Sofern ein gehaßter Gegenstand von Unlust erregt wird, insofern wird er zerstört, und zwar um so mehr, je stärker

*) „Im Deutschen haben wir das Wort Mitfreude." (B. Auerbach in seiner Übersetzung z. St.) Mitleid und Mitfreude werden in dem Wort Mitgefühl zusammengefaßt. S. übrigens die Definitionen der Affekte am Ende dieses Teils, Definition XXIV.
Anmerkung d. Übersetzers.

die Unlust ist, von welcher er erregt wird (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils). Wer also (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) einen Gegenstand, den er haßt, von Unlust erregt sich vorstellt, der wird umgekehrt von Lust erregt werden; und zwar um so mehr, je stärker die Unlust ist, von welcher er den gehaßten Gegenstand erregt sich vorstellt. Damit ist das erste bewiesen. — Ferner setzt die Lust die Existenz des Lust empfindenden Gegenstands, (nach derselben Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) und um so mehr, je stärker die Lust gedacht wird. Wenn nun jemand den, welchen er haßt, von Lust erregt sich vorstellt, so wird diese Vorstellung (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) sein Streben hemmen; d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) der, welcher haßt, wird von Unlust erregt werden. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Diese Lust kann kaum eine innige und vom Zwiespalt des Gemüts frei sein. Denn (wie ich bald in Lehrsatz 27 dieses Teils zeigen werde) sofern sich jemand vorstellt, daß ein Gegenstand seinesgleichen von dem Affekt der Unlust erregt wird, insofern muß er Unlust empfinden, und das Gegenteil, wenn er ihn von Lust erregt sich vorstellt. Doch habe ich hier nur den Haß im Auge.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand einen Gegenstand, den wir hassen, mit Lust erregt, so werden wir auch gegen ihn von Haß erregt werden. Stellen wir uns dagegen vor, daß er diesen Gegenstand mit Unlust erregt, so werden wir gegen ihn von Liebe erregt werden.

Beweis.

Dieser Lehrsatz wird auf die gleiche Weise bewiesen, wie Lehrsatz 22 dieses Teils; siehe diesen.

Anmerkung.

Diese und ähnliche Affekte des Hasses gehören zur Mißgunst. Diese ist daher nichts anderes, als der Haß selbst, sofern er betrachtet wird als den Menschen so disponierend, daß er sich über das Unglück eines andern freut, und sich dagegen über dessen Glück betrübt.*)

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Wir sind bestrebt, von uns, und von einem geliebten Gegenstand, alles das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den geliebten Gegenstand mit Lust erregt, und dagegen alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den geliebten Gegenstand mit Unlust erregt.

Beweis.

Das, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den geliebten Gegenstand mit Lust oder Unlust erregt, das erregt uns selbst mit Lust oder Unlust (nach Lehrsatz 21 dieses Teils). Der Geist aber strebt (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) das, was uns mit Lust erregt, soviel er vermag, sich vorzustellen, d. h., (nach Lehrsatz 17, Teil 2 und seinem Zusatz,) es als gegenwärtig zu betrachten; dagegen von dem, was uns mit Unlust erregt, (nach Lehrsatz 13 dieses Teils,) die Existenz auszuschließen. Folglich sind wir bestrebt, von uns, und von einem geliebten Gegenstand, alles

*) Im Deutschen haben wir für das eine Schadenfreude, für das andere Neid. Anmerkung d. Übersetzers.

das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns, oder den geliebten Gegenstand, mit Lust erregt; und umgekehrt. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Wir sind bestrebt, von einem Gegenstand, den wir hassen, alles das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es ihn mit Unlust erregt, und dagegen alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es ihn mit Lust erregt.

Beweis.

Dieser Lehrsatz folgt aus Lehrsatz 23, wie der vorige Lehrsatz aus Lehrsatz 21 dieses Teils.

Anmerkung.

Hieraus ersehen wir, wie leicht es geschieht, daß der Mensch von sich und dem geliebten Gegenstand eine größere Meinung hat, als recht ist, dagegen von einem verhaßten Gegenstand eine geringere Meinung als recht ist. Diese Vorstellung heißt, soweit sie sich auf den Menschen selbst bezieht, der also von sich selbst eine größere Meinung hat, als recht ist, Hochmut, und ist eine Art Wahnwitz, weil ein solcher Mensch mit offenen Augen träumt, er vermöge alles, was er bloß in der Einbildung erreicht. Er betrachtet daher dies alles als Wirklichkeit, und bläht sich darob, so lange er sich das nicht vorstellen kann, was die Existenz seiner Einbildungen ausschließt und sein Thätigkeitsvermögen beschränkt. Hochmut ist also Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch eine größere Meinung von sich hat, als recht ist. — Die Lust ferner, welche daraus entspringt, daß der Mensch von einem andern eine größere Meinung hat, als recht ist, wird Überschätzung, diejenige endlich, welche daraus entspringt, daß er von einem andern eine geringere Meinung hat, als recht ist, wird Unterschätzung genannt.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn wir einen Gegenstand unseresgleichen, für den wir keinen Affekt empfinden, von irgend einem Affekt erregt vorstellen, so werden wir eben dadurch von dem gleichen Affekt erregt.

Beweis.

Die Vorstellungen der Dinge sind Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen die äußern Körper uns darstellen, als ob sie uns gegenwärtig wären (nach Anmerkung zu Lehrsatz 17, Teil 2); d. h., (nach Lehrsatz 16, Teil 2,) deren Ideen die Natur unseres Körpers, und zugleich die gegenwärtige Natur des äußern Körpers, in sich schließen. Wenn also die Natur des äußern Körpers der Natur unseres Körpers ähnlich ist, so wird die Idee des äußern Körpers, den wir vorstellen, eine Erregung unseres Körpers in sich schließen, welche der Erregung des äußern Körpers ähnlich ist. Wenn wir uns daher vorstellen, daß jemand unseresgleichen von einem Affekt erregt ist, so wird diese Vorstellung eine Erregung unseres Körpers ausdrücken, welche diesem Affekt ähnlich ist. Dadurch also, daß wir einen Gegenstand unseresgleichen von irgend einem Affekt erregt vorstellen, werden wir von dem gleichen Affekt erregt, wie dieser Gegenstand. Denn wenn wir einen Gegenstand unseresgleichen hassen, so werden wir insofern (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) von einem dem seinigen entgegengesetzten Affekt erregt werden, nicht aber von dem gleichen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Diese Nachahmung der Affekte heißt, wenn sie Unlust betrifft, Mitleid. (S. darüber die Anmerkung zu Lehrsatz 22 dieses Teils.) Betrifft sie aber die Begierde, so heißt sie Wetteifer. Diese ist also nichts anders, als

die Begierde nach einem Ding, welche in uns durch die Vorstellung erzeugt wird, daß andere unseresgleichen diese Begierde haben.

Zusatz I.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand, für den wir keinen Affekt empfinden, einen Gegenstand unseresgleichen mit Lust erregt, so werden wir von Liebe zu ihm erregt werden. Stellen wir uns dagegen vor, daß er ihn mit Unlust erregt, so werden wir von Haß gegen ihn erregt werden.

Beweis.

Dieser Satz wird ebenso aus dem vorigen Lehrsatz bewiesen, wie Lehrsatz 22 dieses Teils aus Lehrsatz 21.

Zusatz II.

Einen Gegenstand, den wir bemitleiden, können wir deshalb nicht hassen, weil sein Leid uns mit Unlust erregt.

Beweis.

Denn wenn wir es hassen könnten,*) so würden wir uns (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) über seine Unlust freuen, was gegen die Voraussetzung ist.

Zusatz III.

Einen Gegenstand, den wir bemitleiden, werden wir, soviel wir können, von seinem Leid zu befreien suchen.

Beweis.

Das, was einen Gegenstand, den wir bemitleiden, mit Unlust erregt, erregt uns selbst mit gleicher Unlust (nach

---

*) Si enim ex eo. Meines Erachtens ist dieses ex eo entweder ein lapsus calami des Autors oder ein Druckfehler. Ich habe es daher unübersetzt gelassen. Anm. d. Übersetzers.

dem vorigen Lehrsatz). Daher werden wir bestrebt sein, alles zu ersinnen,*) was die Existenz dieses Dinges aufhebt, oder was das Ding zerstört (nach Lehrsatz 13 dieses Teils); d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils,) wir werden das Verlangen haben, es zu zerstören, oder wir werden bestimmt werden, es zu zerstören. Somit werden wir einen Gegenstand, den wir bemitleiden, von seinem Leid zu befreien suchen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Wille oder dieses Verlangen, wohl zu thun, welches daraus entspringt, daß wir den Gegenstand bemitleiden, dem wir die Wohlthat erweisen wollen, heißt Wohlwollen, welches also nichts anderes ist, als eine aus Mitleid entsprungene Begierde. Siehe übrigens über Liebe und Haß gegen jemand, der einem Gegenstand, den wir uns als unsersgleichen vorstellen, Gutes oder Böses thut, die Anmerkung zu Lehrsatz 22 dieses Teils.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Alles, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust beiträgt, suchen wir zu fördern, um seine Verwirklichung herbeizuführen. Alles hingegen, wovon wir uns vorstellen, daß es jenem widerstrebt, oder daß es zur Unlust beiträgt, suchen wir zu entfernen und zu zerstören.

Beweis.

Das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust beiträgt, suchen wir, soviel wir vermögen, uns vorzustellen (nach Lehrsatz 12 dieses Teils); d. h., (nach Lehrsatz 17,

*) comminisci. Die Übersetzung Auerbachs „erinnern" und Kirchmanns „in uns wach zu rufen" ist nicht nur sprachlich unrichtig, sondern verfehlt gänzlich den Sinn des Autors.
Anmerkung des Übersetzers.

Teil 2,) wir werden bestrebt sein, soviel wir vermögen, es als gegenwärtig, oder als wirklich existierend zu betrachten. Aber das Bestreben des Geistes, oder sein Vermögen im Denken, ist von Natur gleich und gleichzeitig mit dem Bestreben des Körpers und seinem Vermögen im Handeln (was deutlich hervorgeht aus Zusatz zu Lehrsatz 7 und Zusatz zu Lehrsatz 11, Teil 2). Wir suchen also absolut, oder (was nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils dasselbe ist) wir verlangen und streben, daß es existiere. Damit ist das erste bewiesen. — Ferner: wenn wir uns vorstellen, daß das, was wir für die Ursache der Unlust halten, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) daß das, was wir hassen, zerstört wird, so werden wir Lust empfinden (nach Lehrsatz 12 dieses Teils). Also werden wir es (nach dem ersten Teil dieses Beweises) zu zerstören, oder (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) von uns zu entfernen suchen, damit wir es nicht als gegenwärtig betrachten. Damit ist das zweite bewiesen. — Folglich werden wir alles, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust ꝛc. — W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es die Menschen*) mit Lust ansehen, werden wir ebenfalls zu thun bestrebt sein; dagegen das, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen ihm abgeneigt sind, werden wir zu thun abgeneigt sein.

Beweis.

Dadurch, daß wir uns etwas von den Menschen geliebt oder gehaßt vorstellen, werden wir es ebenfalls lieben

*) NB. Unter „Menschen" sind hier und im Folgenden solche Menschen zu verstehen, für welche wir keinen Affekt empfinden.
Anmerkung des Verfassers.

oder hassen (nach Lehrsatz 27 dieses Teils); d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) eben dadurch werden wir über die Gegenwart dieses Dinges Lust oder Unlust empfinden. Folglich (nach dem vorigen Lehrsatz) werden wir alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es die Menschen lieben, oder mit Lust ansehen, zu thun bestrebt sein ꝛc. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieses Bestreben, etwas zu thun, wie auch zu unterlassen, bloß aus dem Grunde, damit wir den Menschen gefallen, heißt Ehrgeiz, besonders wenn wir so übermäßig der Menge zu gefallen streben, daß wir etwas thun oder unterlassen, selbst wenn es uns oder andern zum Schaden gereicht; andernfalls pflegt man es Menschenfreundlichkeit zu nennen.

Die Lust, womit wir uns die That eines andern vorstellen, mit welcher er uns zu erfreuen bestrebt war, nenne ich Lob; die Unlust dagegen, womit wir die That eines andern mißbilligen, nenne ich Tadel.

Dreißigster Lehrsatz.

Wenn jemand etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es andere mit Lust erregt, so wird er von Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als deren Ursache, erregt werden, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten. Wenn dagegen jemand etwas thut, wovon er sich vorstellt, daß es andere mit Unlust erregt, so wird er sich selbst mit Unlust betrachten.

Beweis.

Wer sich vorstellt, daß er andere mit Lust oder Unlust erregt, der wird eben dadurch (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) von Lust oder Unlust erregt werden. Da aber der

Mensch (nach den Lehrsätzen 19 und 23, Teil 2,) sich seiner bewußt ist durch die Erregungen, von denen er zum Handeln bestimmt wird, so wird, wer etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es andere mit Lust erregt, von Lust, mit dem Bewußtsein seiner selbst als Ursache, erregt werden, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten; und umgekehrt. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Da die Liebe (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) Lust ist, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, und der Haß Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, so wird demnach diese Lust und Unlust eine Art Liebe und Haß sein. Weil sich aber Liebe und Haß auf die äußern Gegenstände beziehen, so wollen wir diese Affekte mit andern Namen bezeichnen. Wir wollen nämlich diese mit der Idee einer äußern Ursache verbundene Lust Ehre (Ehrfreude), die ihr entgegengesetzte Unlust Scham nennen. Ich meine hier die Fälle, wo die Lust oder Unlust daraus entsteht, daß sich der Mensch gelobt oder getadelt glaubt; andernfalls nenne ich diese mit der Idee einer äußern Ursache verbundene Lust Selbstzufriedenheit, die ihr entgegengesetzte Unlust aber Reue.

Weil es ferner (nach Zusatz zu Lehrsatz 17, Teil 2,) vorkommen kann, daß die Lust, womit jemand andere zu erregen sich vorstellt, nur eine eingebildete ist, und (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) jeder von sich alles das vorzustellen sucht, wovon er sich vorstellt, daß es ihn mit Lust erregt, so kann es leicht geschehen, daß der Ehrsüchtige hochmütig wird und sich einbildet, er sei allen angenehm, während er allen widerwärtig ist.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand etwas liebt, oder begehrt, oder haßt, was wir selbst lieben, begehren, oder hassen, so werden wir eben dadurch dieses Ding beharrlicher lieben u. s. f. Stellen wir uns dagegen vor, daß jemand ein Ding, das wir lieben, verschmäht, oder umgekehrt, so werden wir ein Schwanken des Gemüts erleiden.

Beweis.

Dadurch allein schon, daß wir uns vorstellen, daß jemand etwas liebt, werden wir es lieben (nach Lehrsatz 27 dieses Teils). Wir nehmen aber an, daß wir es auch ohnedem lieben. Es tritt also eine neue Ursache zur Liebe hinzu, durch welche sie genährt wird. Daher werden wir das, was wir lieben, eben dadurch beharrlicher lieben. Ferner werden wir dadurch, daß wir uns vorstellen, daß jemand etwas verschmäht, dasselbe gleichfalls verschmähen (nach demselben Lehrsatz). Wenn wir aber annehmen, daß wir es zu gleicher Zeit lieben, so werden wir demnach dieses selbe Ding gleichzeitig lieben und verschmähen, oder, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils,) wir werden ein Schwanken des Gemüts erleiden. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus und aus Lehrsatz 28 dieses Teils folgt, daß jeder, soviel er vermag, darnach strebt, daß alle das lieben, was er selbst liebt, und alle das hassen, was er selbst haßt. Darum singt der Dichter:*)

„Hoffen zugleich und fürchten zugleich muß jeder, der liebet;
Eifern ist, wer da liebt, das, was der andre verließ."

*) Ovid, Liebesgedichte, Buch II, Elegie 19, V. 5 und 6.

Anmerkung.

Dieses Streben, es dahin zu bringen, daß alle uns beistimmen, wenn wir etwas lieben oder hassen, ist eigentlich Ehrgeiz (s. Anmerkung zu Lehrsatz 29).

Wir sehen daher, daß von Natur aus jeder verlangt, andere sollen nach Seinem Sinn leben. Wenn freilich alle dieses gleicherweise verlangen, so sind sich alle einander gleich hinderlich, und während alle von allen gelobt oder geliebt werden wollen, werden sie sich vielmehr gegenseitig hassen.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand sich eines Dinges erfreut, das nur Einer allein besitzen kann, so werden wir zu bewirken suchen, daß jener dieses Ding nicht besitzt.

Beweis.

Dadurch allein schon, daß wir uns vorstellen, daß jemand sich eines Dinges erfreut, werden wir (nach Lehrsatz 27 dieses Teils und dessen Zusatz II) dieses Ding lieben und uns seiner zu erfreuen suchen. Aber den Umstand, daß jener sich eben dieses Dinges erfreut, stellen wir uns (nach der Voraussetzung) als Hindernis dieser Lust vor. Folglich werden wir (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) dahin streben, daß jener dieses Ding nicht besitzt. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir sehen daher, daß die Natur des Menschen meist so beschaffen ist, daß man diejenigen, denen es schlecht geht, bemitleidet, und die, denen es gut geht, beneidet, und zwar (nach dem vorigen Lehrsatz) um so stärker, je mehr man das Ding liebt, in dessen Besitz man sich einen andern vorstellt. — Wir sehen ferner, daß aus derselben Eigenschaft

der menschlichen Natur, aus welcher folgt, daß die Menschen mitleidig sind, auch folgt, daß sie neidisch und ehrgeizig sind.

Wenn wir die Erfahrung selbst befragen, so werden wir finden, daß sie dies alles bestätigt, besonders wenn wir unsere Jugendjahre ins Auge fassen. Denn wir machen die Erfahrung, daß die Kinder, weil ihr Körper fortwährend wie im Gleichgewicht ist, deshalb allein schon lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehen. Auch suchen sie das, was sie andere thun sehen, sofort nachzuahmen, und ebenso begehren sie alles für sich, wovon sie sich vorstellen, daß sich andere daran erfreuen. Der Grund ist, weil die Vorstellungen der Dinge, wie gesagt, Erregungen des menschlichen Körpers selbst sind, oder die Arten, wie der menschliche Körper von äußern Ursachen erregt und disponiert wird, dies oder jenes zu thun.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Wenn wir einen Gegenstand unseresgleichen lieben, so suchen wir, soviel wir vermögen, zu bewirken, daß er uns wiederum liebt.

Beweis.

Einen Gegenstand, den wir lieben, suchen wir, soviel wir vermögen, uns vor allen andern vorzustellen (nach Lehrsatz 12 dieses Teils). Wenn also der Gegenstand unseresgleichen ist, so werden wir ihn vor allen andern mit Lust zu erregen suchen, (nach Lehrsatz 29 dieses Teils,) oder wir werden, soviel wir vermögen, zu bewirken suchen, daß der geliebte Gegenstand von Lust erregt werde, verbunden mit der Idee unserer selbst; d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) daß er uns wieder liebe. — W. z. b. w.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Je stärker wir uns den Affekt vorstellen, von dem der geliebte Gegenstand gegen uns erregt ist, desto mehr werden wir uns geehrt fühlen.

Beweis.

Wir streben, soviel wir vermögen, (nach dem vorigen Lehrsatz,) daß der geliebte Gegenstand uns wiederum liebe; d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) daß der geliebte Gegenstand von Lust erregt werde, verbunden mit der Idee unserer selbst. Je stärker wir uns also die Lust vorstellen, von welcher der geliebte Gegenstand um unseretwillen erregt ist, desto mehr wird dieses Streben gefördert; d. h., (nach Lehrsatz 11 dieses Teils mit seiner Anmerkung,) von desto stärkerer Lust werden wir erregt. Wenn wir aber darüber Lust empfinden, daß wir einen andern unseresgleichen mit Lust erregt haben, so betrachten wir uns selbst mit Lust (nach Lehrsatz 30 dieses Teils). Je stärker wir uns also den Affekt vorstellen, von dem der geliebte Gegenstand gegen uns erregt ist, mit um so stärkerer Lust werden wir uns selbst betrachten, oder (nach Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils) destomehr werden wir uns geehrt fühlen. — W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Wenn sich jemand vorstellt, daß der geliebte Gegenstand mit einem andern durch ein gleiches, oder engeres Band der Freundschaft, als das war, wodurch er allein dasselbe in Besitz hatte, sich verbindet, so wird er von Haß gegen den geliebten Gegenstand erregt werden un jenen andern Gegenstand beneiden.

Beweis.

Je stärker sich einer die Liebe vorstellt, von welcher ein von ihm geliebter Gegenstand gegen ihn erregt ist, desto mehr wird er sich geehrt fühlen, (nach dem vorigen Lehrsatz,) d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils,) sich freuen. Er wird daher, (nach Lehrsatz 28 dieses Teils,) soviel er vermag, sich vorzustellen suchen, daß der geliebte Gegenstand auf das engste mit ihm verbunden sei. Dieses Bestreben oder Verlangen wird noch gesteigert, wenn er sich vorstellt, daß ein anderer denselben Gegenstand für sich begehrt (nach Lehrsatz 31 dieses Teils). Es wird aber angenommen, daß dieses Bestreben oder Verlangen von der Vorstellung des geliebten Gegenstandes selbst, verbunden mit der Vorstellung dessen, welchen der geliebte Gegenstand mit sich verbindet, gehemmt wird. Folglich wird er (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) eben dadurch von Unlust erregt werden, verbunden mit der Idee des geliebten Gegenstands, als deren Ursache, und zugleich mit der Vorstellung jenes andern. Das heißt, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) er wird von Haß gegen den geliebten Gegenstand erregt werden, und zugleich auch gegen jenen andern, (nach Zusatz zu Lehrsatz 15 dieses Teils,) den er daher, (nach Lehrsatz 23 dieses Teils,) weil er sich des geliebten Gegenstands erfreut, beneiden wird. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Haß gegen den geliebten Gegenstand, der mit Neid verbunden ist, heißt Eifersucht. Sie ist also nichts anderes, als ein Schwanken des Gemüts, entsprungen aus Liebe und Haß zugleich, verbunden mit der Idee eines andern, den man beneidet. Dieser Haß gegen den geliebten Gegenstand wird in Bezug auf seine Stärke im Verhältnis stehen zur Lust, von welcher der Eifersüchtige durch die Gegenliebe des geliebten Gegenstandes erregt zu werden

pflegte; wie auch zu dem Affekt, von welchem er gegen den erregt war, von dem er sich vorstellt, daß der geliebte Gegenstand sich mit ihm verbindet. Denn wenn er ihn gehaßt hatte, so wird er eben dadurch den geliebten Gegenstand (nach Lehrsatz 24 dieses Teils) hassen, weil er sich vorstellt, daß derselbe das, was er selbst haßt, mit Lust erregt; wie auch (nach Zusatz zu Lehrsatz 15 dieses Teils) deshalb, weil er gezwungen wird, die Vorstellung des geliebten Gegenstandes mit der Vorstellung dessen, den er haßt, zu verbinden.

Dieses Verhältnis findet meistens in der Liebe zu Frauen statt. Denn wer sich vorstellt, daß eine Frau, die er liebt, sich einem andern preisgiebt, wird nicht bloß Unlust empfinden, weil sein Verlangen gehemmt wird, sondern er verabscheut auch diese Frau, weil er gezwungen wird, die Vorstellung der Geliebten mit den geheimen Körperteilen und Exkrementen eines andern zu verbinden.

Hierzu kommt endlich noch, daß der Eifersüchtige von dem geliebten Gegenstand nicht mit der gleichen Miene empfangen wird, die er ihm sonst zeigte; ein weiterer Grund, weshalb der Liebende von Unlust erregt wird, wie ich gleich zeigen werde.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Wer sich eines Gegenstands erinnert, woran er sich einmal erfreut hat, begehrt denselben unter den gleichen Umständen zu besitzen, als da er sich zum erstenmal daran erfreute.

Beweis.

Alles, was der Mensch zugleich mit dem Ding gesehen hat, das ihn erfreute, ist (nach Lehrsatz 15 dieses Teils) zufällige Ursache der Lust. Also wird er (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) das alles zugleich mit dem Ding, das ihn erfreute, zu besitzen begehren; oder er wird das Ding unter

den gleichen Umständen zu besitzen begehren, als da er sich zum erstenmal daran erfreute. — W. z. b. w.

Zusatz.

Wenn daher der Liebende die Wahrnehmung macht, daß einer dieser Umstände fehlt, so wird er Unlust empfinden.

Beweis.

Denn sofern er die Wahrnehmung macht, daß einer dieser Umstände fehlt, insofern stellt er sich etwas vor, was die Existenz dieses Dinges ausschließt. Da er aber dieses Ding oder diesen Umstand (nach dem vorigen Lehrsatz) aus Liebe begehrt, so wird er folglich, (nach Lehrsatz 19 dieses Teils,) sofern er sich vorstellt, daß er fehlt, Unlust empfinden. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Diese Unlust, welche die Abwesenheit dessen, was wir lieben, betrifft, heißt **Sehnsucht**.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus Unlust oder Lust, aus Haß oder Liebe entspringt, ist um so stärker, je stärker der Affekt ist.

Beweis.

Die Unlust vermindert oder hemmt das menschliche Thätigkeitsvermögen, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) d. h., (nach Lehrsatz 7 dieses Teils,) sie vermindert oder hemmt das Bestreben, wonach der Mensch in seinem Sein zu verharren strebt. Sie ist also (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) diesem Streben entgegengesetzt, und alles, was der von Unlust erregte Mensch anstrebt, ist, die Unlust zu entfernen. Je stärker aber (nach der Definition der Unlust) die Unlust ist, einem desto größeren Teil des menschlichen

Thätigkeitsvermögen steht sie notwendig entgegen. Je stärker also die Unlust ist, mit desto größerem Thätigkeitsvermögen wird der Mensch bestrebt sein, die Unlust zu entfernen; d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils,) mit desto stärkerer Begierde, oder mit desto stärkerem Verlangen, wird der Mensch bestrebt sein, die Unlust zu entfernen. — Weil ferner die Lust (nach derselben Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder fördert, so wird auf dieselbe Art leicht bewiesen, daß der von Lust erregte Mensch nichts anderes begehrt, als dieselbe sich zu erhalten, und zwar mit um so stärkerer Begierde, je stärker die Lust ist. — Weil endlich Haß und Liebe die Affekte der Unlust und Lust selbst sind, so folgt auf gleiche Weise, daß das Streben, Verlangen oder Begehren, welches aus Haß oder Liebe entspringt, in Bezug auf ihre Stärke, zur Stärke des Hasses und der Liebe im Verhältnis stehen wird. — W. z. b. w.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Wenn jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen begonnen hat, so daß die Liebe vollständig verdrängt wird, so wird er denselben, bei gleicher Ursache, stärker hassen, als wenn er ihn niemals geliebt hätte, und zwar um so stärker, je stärker vorher die Liebe gewesen ist.

Beweis.

Denn wenn jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen beginnt, so wird sein Verlangen in mehr Hinsichten eingeschränkt, als wenn er ihn nicht geliebt hätte. Denn Liebe ist Lust, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) welche der Mensch, soviel er vermag, (nach Lehrsatz 28 dieses Teils,) sich zu erhalten sucht; und zwar (nach derselben Anmerkung) dadurch, daß er den geliebten Gegenstand als gegenwärtig betrachtet und ihn, (nach Lehrsatz 21

dieses Teils,) soviel er vermag, mit Lust erregt. Dieses Streben ist (nach dem vorigen Lehrsatz) um so stärker, je stärker die Liebe ist, und je stärker auch das Bestreben ist, zu bewirken, daß der geliebte Gegenstand ihn wieder liebt (s. Lehrsatz 33 dieses Teils). Aber dieses Bestreben wird durch den Haß gegen den geliebten Gegenstand gehemmt (nach Zusatz zu Lehrsatz 13, und nach Lehrsatz 23 dieses Teils). Folglich wird der Liebende (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) auch aus dieser Ursache von Unlust erregt, und um so stärker, je stärker die Liebe gewesen war; das heißt, außer der Unlust, welche die Ursache des Hasses gewesen, entspringt noch eine andere Unlust daraus, daß er den Gegenstand geliebt hatte. Demnach wird er den geliebten Gegenstand mit stärkerem Affekt der Unlust betrachten; d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) er wird stärkeren Haß gegen ihn empfinden, als wenn er ihn vorher nicht geliebt hätte, und dieser Haß wird um so stärker sein, je stärker vorher seine Liebe gewesen ist. — W. z. b. w.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Wer jemand haßt, wird bestrebt sein, ihm Übles zuzufügen, wenn er nicht fürchtet, daß daraus für ihn selbst ein größeres Übel entsteht. Umgekehrt wird, wer jemand liebt, bestrebt sein, ihm nach demselben Gesetz Gutes zuzufügen.

Beweis.

Jemand hassen ist, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 31 dieses Teils,) ihn als die Ursache der Unlust vorstellen. Also wird (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) derjenige, der jemand haßt, bestrebt sein, ihn zu entfernen oder zu zerstören. Wenn er aber fürchtet, daß ihm daraus mehr Unlust, oder (was dasselbe ist) ein größeres Übel erwächst,

das er verhüten zu können glaubt, wenn er dem Gehaßten das ihm zugedachte Übel nicht zufügt, so wird er (nach demselben Lehrsatz 28 dieses Teils) von dem Vorhaben, ihm Übles zuzufügen, abzustehen begehren; und zwar wird (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) dieses Bestreben stärker sein, als das, welches ihn antrieb, jenem das Übel zuzufügen, und es wird daher die Oberhand haben, wie ich behaupte. — Der Beweis des zweiten Teils wird ebenso geführt. — Somit wird, wer jemand haßt, 2c. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Unter Gut verstehe ich hier jede Art von Lust, und ferner alles, was zur Lust beiträgt, und hauptsächlich das, was einen Wunsch, welcher Art er immer sei, befriedigt. Unter Übel dagegen jede Art von Unlust, und hauptsächlich das, was die Befriedigung eines Wunsches vereitelt. Denn oben (in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils) habe ich gezeigt, daß wir nicht etwas begehren, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt das gut heißen, was wir begehren; und demgemäß nennen wir schlecht (übel), das, was wir verabscheuen. Daher beurteilt oder schätzt jeder nach seinem Affekt was gut und was schlecht, was das Bessere und das Schlimmere, was das Beste und das Schlechteste sei. So hält der Habsüchtige einen Haufen Gold für das Beste, dagegen den Mangel daran für das Schlimmste. Der Ehrgeizige hingegen begehrt nichts so sehr, als den Ruhm, und zittert vor nichts mehr als vor der Schande. Dem Neidischen ist nichts angenehmer, als das Unglück eines andern, nichts unangenehmer als fremdes Glück. Und so hält jeder nach seinem Affekt ein Ding für gut oder schlecht, nützlich oder schädlich.

Übrigens heißt dieser Affekt, von welchem der Mensch so disponiert wird, daß er das, was er möchte, nicht will, oder das, was er nicht möchte, will, Scheu, welche demnach nichts anderes ist, als Furcht, sofern der Mensch von

ihr disponiert wird, ein künftiges Übel, das er befürchtet, durch ein anderes geringeres zu vermeiden. (S. Lehrsatz 28 dieses Teils.) — Wenn das Übel, das er befürchtet, die Schande ist, so heißt diese Befürchtung Ehrgefühl (Scheu vor Schande). — Wenn endlich das Verlangen, ein künftiges Übel zu vermeiden, durch die Furcht vor einem andern Übel gehemmt wird, so daß man nicht weiß, was man vorziehen soll, so heißt die Furcht Bestürzung, namentlich wenn beide Übel, die man fürchtet, zu den großen gehören.

Vierzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß er von jemand gehaßt wird, ohne daß er ihm einen Grund zum Haß gegeben zu haben glaubt, der wird denselben wiederum hassen.

Beweis.

Wer sich vorstellt, daß jemand von Haß erregt ist, der wird eben dadurch auch von Haß erregt werden, (nach Lehrsatz 27 dieses Teils,) d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) von Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache. Nun stellt er sich aber (nach der Voraussetzung) keine andere Ursache dieser Unlust vor, als jenen, der ihn haßt. Folglich wird er dadurch, daß er sich vorstellt, er werde von jemand gehaßt, von Unlust erregt, verbunden mit der Idee dessen, der ihn haßt, oder (nach derselben Anmerkung) er wird ihn hassen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wenn er sich aber vorstellt, daß er jenem eine gerechte Ursache zum Haß gegeben habe, so wird er (nach Lehrsatz 30 dieses Teils und seiner Anmerkung) von Scham erregt werden. Doch kommt dies (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) selten vor.

Übrigens kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch dadurch entstehen, daß aus dem Haß das Bestreben folgt, dem Gehaßten Übles zuzufügen (nach Lehrsatz 39 dieses Teils). Wer sich also vorstellt, daß er von jemand gehaßt wird, der wird sich diesen als Ursache eines Übels oder einer Unlust vorstellen. Er wird also von Unlust oder Furcht erregt werden, verbunden mit der Idee dessen, der ihn haßt, als deren Ursache; d. h., er wird von Gegenhaß erregt werden, wie oben.

Zusatz I.

Wer sich vorstellt, daß jemand, den er liebt, von Haß gegen ihn erregt ist, der wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt werden. Denn sofern er sich vorstellt, daß er von ihm gehaßt wird, wird er (nach dem vorigen Lehrsatz) bestimmt, ihn wieder zu hassen. Aber dessenungeachtet liebt er ihn (nach der Voraussetzung). Also wird er von Haß und Liebe zugleich bestürmt werden.

Zusatz II.

Wer sich vorstellt, daß ihm von jemand, für den er vorher keinen Affekt empfunden hat, aus Haß ein Übel zugefügt worden sei, so wird er ihm sofort dasselbe Übel wieder zuzufügen suchen.

Beweis.

Wer sich vorstellt, daß jemand von Haß gegen ihn erregt ist, der wird denselben (nach dem vorigen Lehrsatz) wieder hassen, und er wird (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) bestrebt sein, alles zu ersinnen, was ihn mit Unlust erregen kann, und es ihm (nach Lehrsatz 39 dieses Teils) zuzufügen suchen. Das erste dieser Art, woran er denkt, ist aber (nach der Voraussetzung) das ihm selbst von jenem zugefügte Übel. Daher wird er es ihm sofort zuzufügen suchen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Das Bestreben, dem, den wir hassen, Übles zuzufügen, heißt Zorn. Das Bestreben aber, ein uns zugefügtes Übel wieder zu vergelten, heißt Rachsucht.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß er von jemand geliebt wird, ohne daß er ihm einen Grund zur Liebe gegeben zu haben glaubt, (was nach Zusatz zu Lehrsatz 15 und nach Lehrsatz 16 dieses Teils möglich ist,) der wird denselben wiederum lieben.

Beweis.

Dieser Lehrsatz wird auf gleiche Weise bewiesen, wie der vorige. S. dessen Anmerkung.

Anmerkung.

Wenn er sich aber vorstellt, daß er jenem eine gerechte Ursache zur Liebe gegeben habe, so wird er sich geehrt fühlen (nach Lehrsatz 30 dieses Teils mit seiner Anmerkung). Dieser Fall kommt häufiger vor, (nach Lehrsatz 25 dieses Teils,) während dessen Gegenteil, wie ich sagte, dann eintrifft, wenn man sich vorstellt, man werde von jemand gehaßt. (S. die Anmerkung zum vorigen Lehrsatz.) —

Diese Gegenliebe, und demgemäß (nach Lehrsatz 39 dieses Teils) das Bestreben, demjenigen wohlzuthun, der uns liebt, und der (nach demselben Lehrsatz 39 dieses Teils) uns wohlzuthun sucht, heißt Dank, oder Dankbarkeit. —

Es erhellt hieraus, daß die Menschen viel eher zur Rache als zur Vergeltung der Wohlthaten bereit sind.

Zusatz.

Wer sich vorstellt, daß er von jemand, den er haßt, geliebt wird, der wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt werden. — Dies wird auf gleiche Weise bewiesen, wie Zusatz I zum vorigen Lehrsatz.

Anmerkung.

Überwiegt der Haß, so wird er demjenigen, von dem er geliebt wird, Übles zuzufügen suchen. Dieser Affekt heißt Grausamkeit, besonders wenn der Liebende keine Ursache zum Haß gegeben zu haben scheint.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Wer aus Liebe, oder in der Hoffnung auf Ehre, jemand eine Wohlthat erwiesen hat, der wird Unlust empfinden, wenn er sieht, daß die Wohlthat mit undankbarer Gesinnung empfangen wird.

Beweis.

Wer einen Gegenstand seinesgleichen liebt, der ist bestrebt, soviel er vermag, zu bewirken, daß er von ihm wieder geliebt werde (nach Lehrsatz 33 dieses Teils). Wer also jemand aus Liebe eine Wohlthat erweist, der thut es mit dem Wunsche, wieder geliebt zu werden, d. h., (nach Lehrsatz 34 dieses Teils,) mit der Hoffnung auf Ehre, oder (nach Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils) auf Lust. Er wird daher (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) bestrebt sein, diese Ursache der Ehre, soviel er vermag, sich vorzustellen, oder als wirklich existierend zu betrachten. Er stellt sich aber (nach der Voraussetzung) etwas anderes vor, was die Existenz dieser Ursache ausschließt. Also wird er (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) dadurch Unlust empfinden. — W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Lehrsatz.

Der Haß wird durch Erwiderung des Hasses verstärkt, kann dagegen durch Liebe getilgt werden.

Beweis.

Wenn sich jemand vorstellt, daß derjenige, den er haßt, von Gegenhaß gegen ihn erregt ist, so entspringt daraus (nach Lehrsatz 40 dieses Teils) ein neuer Haß, während der erste (nach der Voraussetzung) dabei fortdauert. Stellt er sich dagegen vor, daß derselbe von Liebe gegen ihn erregt ist, so betrachtet er, sofern er dies vorstellt, insofern (nach Lehrsatz 30 dieses Teils) sich selbst mit Lust, und insofern wird er (nach Lehrsatz 29 dieses Teils) ihm zu gefallen suchen; d. h., (nach Lehrsatz 41 dieses Teils,) insofern strebt er, ihn nicht zu hassen, und ihn mit keiner Unlust zu erregen. Dieses Bestreben wird (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) stärker oder schwächer sein, je nach dem Affekt, aus dem es entspringt. Ist es nun stärker als jenes Bestreben, das aus dem Haß entspringt, und wonach der Betreffende den Gehaßten (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) mit Unlust zu erregen sucht, so wird es die Oberhand haben, und den Haß aus dem Gemüt verdrängen. — W. z. b. w.

Vierundvierzigster Lehrsatz.

Der Haß, welcher durch Liebe gänzlich besiegt wird, geht in Liebe über; und die Liebe ist dann stärker, als wenn ihr der Haß nicht vorausgegangen wäre.

Beweis.

Derselbe wird ebenso geführt, wie der des 38. Lehrsatzes dieses Teils. Denn wer einen Gegenstand, den er haßt, oder den er mit Unlust zu betrachten pflegte, zu lieben anfängt, empfindet schon dadurch Lust, daß er liebt. Zu dieser

Lust, welche die Liebe in sich schließt, (s. deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) kommt noch jene hinzu, welche daraus entspringt, daß das Bestreben, die Unlust zu entfernen, welche der Haß in sich schließt, (wie in Lehrsatz 37 dieses Teils gezeigt wurde,) sehr gefördert wird, in Verbindung mit der Idee desjenigen, den man gehaßt hatte, als Ursache.

Anmerkung.

Obgleich sich die Sache so verhält, so wird doch niemand darnach streben, einen Gegenstand zu hassen, oder mit Unlust erregt zu werden, nur damit er diese stärkere Lust genieße; d. h., niemand wird in der Hoffnung des Schadenersatzes Schaden zu leiden wünschen, noch wird sich jemand sehnen, krank zu sein, in der Hoffnung auf Wiedergenesung. Denn jeder wird immer streben, sein Sein zu erhalten, und Unlust, soviel er vermag, zu entfernen. Wäre es indessen denkbar, daß der Mensch die Begierde haben könnte, jemand zu hassen, um ihm nachher mit stärkerer Liebe zugethan zu sein, so müßte er die Begierde, ihn zu hassen, fortwährend haben; denn je stärker der Haß gewesen sein wird, desto stärker wird die Liebe sein, weshalb er fortwährend wünschen müßte, daß der Haß mehr und mehr wachse. Aus demselben Grunde müßte der Mensch auch streben, mehr und mehr krank zu sein, um später die größere Lust der Wiedergenesung zu genießen; er würde also immer streben, krank zu sein. Das aber ist (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) widersinnig.

Fünfundvierzigster Lehrsatz.

Wenn sich einer vorstellt, daß jemand seinesgleichen gegen einen Gegenstand seinesgleichen, den er liebt, von Haß erregt ist, so wird er ihn hassen.

Beweis.

Denn der geliebte Gegenstand haßt den wiederum, der ihn haßt (nach Lehrsatz 40 dieses Teils). Der Liebende also, der sich vorstellt, daß jemand den geliebten Gegenstand haßt, stellt sich eben dadurch vor, daß der geliebte Gegenstand von Haß, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) von Unlust erregt ist. Er wird also (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) Unlust empfinden, und zwar verbunden mit der Idee dessen, der den geliebten Gegenstand haßt, als Ursache. Das heißt, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils,) er wird ihn hassen. — W. z. b. w.

Sechsundvierzigster Lehrsatz.

Wenn jemand von einem Angehörigen eines andern Standes oder Volkes mit Lust oder Unlust erregt worden ist, verbunden mit der Idee desselben unter dem allgemeinen Namen seines Standes oder Volkes als Ursache, so wird er nicht nur ihn, sondern alle Angehörigen seines Standes oder Volkes lieben oder hassen.

Beweis.

Der Beweis dieses Satzes erhellt aus Lehrsatz 16 dieses Teils.

Siebenundvierzigster Lehrsatz.

Die Lust, welche aus der Vorstellung entspringt, daß ein gehaßter Gegenstand zerstört, oder von einem andern Übel erregt wird, ist nicht ohne einige Unlust des Gemüts.

Beweis.

Er erhellt aus Lehrsatz 27 dieses Teils. Denn sofern wir uns vorstellen, daß ein Gegenstand unseresgleichen von Unlust erregt wird, insofern empfinden wir Unlust.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz kann auch aus Zusatz zu Lehrsatz 17, Teil 2, bewiesen werden. Denn so oft wir uns des Gegenstands erinnern, auch wenn er nicht wirklich existiert, betrachten wir ihn als gegenwärtig, und der Körper wird auf gleiche Weise erregt. Sofern daher die Erinnerung an den Gegenstand lebendig ist, insofern wird der Mensch bestimmt, ihn mit Unlust zu betrachten. Diese Bestimmung wird, so lange die Vorstellung des Gegenstandes noch währt, durch die Erinnerung jener Dinge, welche seine Existenz ausschließen, zwar gehemmt, aber nicht aufgehoben. Der Mensch empfindet also nur insofern Lust, sofern diese Bestimmung gehemmt wird. Daher kommt es, daß diese Lust, welche aus dem Übel, das den verhaßten Gegenstand trifft, entspringt, so oft wiederkehrt, als wir uns dieses Gegenstandes erinnern. Denn wie gesagt, sobald die Vorstellung dieses Gegenstandes erweckt wird, bestimmt sie den Menschen, den Gegenstand mit derselben Unlust zu betrachten, mit welcher er ihn zu betrachten pflegte, als er noch existierte. Weil er aber mit der Vorstellung dieses Gegenstandes andere Vorstellungen verknüpft hat, welche dessen Existenz ausschließen, darum wird diese Bestimmung zur Unlust sofort gehemmt, und der Mensch empfindet von neuem Lust; und zwar so oft, als sich dies wiederholt.

Dies ist auch die Ursache, weshalb die Menschen Lust empfinden, so oft sie sich eines bereits vergangenen Übels erinnern, und weshalb sie Gefahren, aus denen sie befreit worden sind, so gerne erzählen. Wenn sie sich nämlich die Gefahr vorstellen, betrachten sie dieselbe, als würden sie noch immer von ihr bedroht, und werden bestimmt, sie zu fürchten. Diese Bestimmung aber wird wieder eingeschränkt durch die Idee der Befreiung, die sie mit der Idee dieser Gefahr verknüpft haben, als sie von ihr befreit wurden,

und welche sie wieder sicher macht, weshalb sie wieder Lust empfinden.

Achtundvierzigster Lehrsatz.

Die Liebe und der Haß, z. B. gegen Peter, wird aufgehoben, wenn die Unlust, welche diese, und die Lust, welche jene in sich schließt, mit der Idee einer andern Ursache verknüpft wird. Auch wird die eine wie der andere insofern vermindert, sofern wir uns vorstellen, daß Peter nicht allein die Ursache davon gewesen ist.

Beweis.

Derselbe erhellt aus der bloßen Definition der Liebe und des Hasses; siehe diese in der Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils. Denn die Lust heißt nur deswegen Liebe zu Peter, und die Unlust nur darum Haß gegen Peter, weil Peter als die Ursache des einen und des andern Affekts*) betrachtet wird. Wird also die Vorstellung ganz oder teilweise aufgehoben, so hört auch dieser Affekt gegen Peter ganz oder teilweise auf. — W. z. b. w.

Neunundvierzigster Lehrsatz.

Die Liebe und der Haß gegen einen Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, müssen bei gleicher Ursache stärker sein, als gegen einen notwendigen (unfreien).

Beweis.

Ein Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, muß (nach Definition 7, Teil 1,) durch sich allein, ohne andere, erfaßt werden. Wenn wir uns ihn also als Ursache der Lust oder Unlust vorstellen, so werden wir ihn eben dadurch

*) Offenbar muß affectus statt effectus gelesen werden, schon wegen des Kasus'. Anmerkung des Übersetzers.

(nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) lieben oder hassen, und zwar (nach dem vorigen Lehrsatz) mit der stärksten Liebe, oder dem stärksten Haß, die aus dem gegebenen Affekt entspringen können. Wenn wir uns aber den Gegenstand, der die Ursache dieses Affekts ist, als notwendig vorstellen, so werden wir (nach derselben Definition 7, Teil 1,) ihn nicht allein, sondern mit andern, als Ursache dieses Affekts vorstellen. Also wird (nach dem vorigen Lehrsatz) die Liebe und der Haß gegen denselben schwächer sein. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus folgt, daß die Menschen, weil sie sich für frei halten, stärkere Liebe und stärkeren Haß gegen einander hegen, als gegen andere Dinge. Hierzu kommt noch die Nachahmung der Affekte. S. hierüber die Lehrsätze 27, 34, 40 und 43 dieses Teils.

Fünfzigster Lehrsatz.

Jedes Ding kann zufällig (gelegentlich, durch einen Nebenumstand,) Ursache der Hoffnung oder der Furcht sein.

Beweis.

Dieser Lehrsatz wird ebenso bewiesen, wie Lehrsatz 15 dieses Teils. Vergleiche diesen, zugleich mit der Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils.

Anmerkung.

Die Dinge, welche zufällig Ursache der Hoffnung oder der Furcht sind, werden gute oder schlechte Vorzeichen genannt. Sofern ferner diese Vorzeichen Ursache der Hoffnung oder Furcht sind, insofern sind sie (nach der Definition von Hoffnung und Furcht, siehe diese in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils,) Ursache der Lust und

Unlust, und insofern folglich (nach Zusatz zu Lehrsatz 15 dieses Teils) lieben oder hassen wir sie, und sind bestrebt, (nach Lehrsatz 28 dieses Teils,) sie als Mittel zu dem, was wir hoffen, anzuwenden, oder als Hindernisse desselben, oder als Ursache der Furcht, zu entfernen. Aus Lehrsatz 25 dieses Teils folgt außerdem, daß wir von Natur so beschaffen sind, daß wir leicht glauben, was wir hoffen, aber schwer, was wir fürchten, und daß wir von dem einen mehr, von dem andern weniger als recht ist, halten. Und hieraus ist allerlei Aberglauben entstanden, von dem die Menschen allerorten aufgeregt werden.

Übrigens halte ich es hier nicht für nötig, die Schwankungen des Gemüts zu erörtern, welche aus Furcht und Hoffnung entspringen, da ja schon aus der bloßen Definition dieser Affekte folgt, daß es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung giebt, (was ich an der geeigneten Stelle ausführlicher auseinandersetzen werde,) und da wir außerdem insofern etwas lieben oder hassen, sofern wir es hoffen oder fürchten; weshalb jeder alles, was von Liebe und Haß gesagt wurde, leicht auf Hoffnung und Furcht wird anwenden können.

Einundfünfzigster Lehrsatz.

Verschiedene Menschen können von einem und demselben Objekt auf verschiedene Weise erregt werden, und derselbe Mensch kann von einem und demselben Objekt zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise erregt werden.

Beweis.

Der menschliche Körper wird (nach Heischesatz 3, Teil 2,) von den äußern Körpern auf vielerlei Weisen erregt. Es können also zu derselben Zeit zwei Menschen auf verschiedene Weise erregt sein, und folglich können sie (nach Axiom I hinter Hilfssatz 3, s. dieses hinter Lehrsatz 13,

Teil 2,) von einem und demselben Objekt auf verschiedene Weise erregt werden. — Ferner kann (nach demselben Heischesatz) der menschliche Körper bald auf diese, bald auf andere Weise erregt sein, und folglich (nach demselben Axiom) von einem und demselben Objekt zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise erregt werden. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir ersehen hieraus, wie es geschehen kann, daß der eine liebt, was der andere haßt, und daß der eine fürchtet, was der andere nicht fürchtet; wie auch, daß derselbe Mensch jetzt liebt, was er früher gehaßt hat, und jetzt wagt, was er früher gefürchtet hat u. s. f.

Weil ferner jeder nach seinem Affekt beurteilt, was gut und was schlecht, was besser und was schlimmer ist, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 39 dieses Teils,) so folgt, daß die Menschen sowohl in ihrem Urteil, als in ihrem Affekt, verschieden sein können.*)

Daher kommt es, daß, wenn wir die einen mit den andern vergleichen, wir sie nach der bloßen Verschiedenheit ihrer Affekte von einander unterscheiden, und daß wir diese unerschrocken, jene furchtsam, andere wieder mit andern Namen benennen. So z. B. werde ich den unerschrocken nennen, der ein Übel geringschätzt, das ich zu fürchten pflege. Fasse ich daneben noch ins Auge, daß seine Begierde, dem Schlimmes zuzufügen, den er haßt, und dem wohlzuthun, den er liebt, durch die Furcht vor einem Übel, wegen dessen ich manches unterlasse, nicht eingeschränkt wird, so werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir derjenige als furchtsam erscheinen, der ein Übel fürchtet, das ich gering zu schätzen pflege. Fasse ich daneben noch ins Auge, daß seine Begierde durch die Furcht vor einem Übel, das mich

*) NB. Daß dies möglich ist, obgleich der menschliche Geist ein Teil des göttlichen Verstandes ist, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 13, Teil 2, gezeigt. Anmerkung des Verfassers.

nicht schrecken kann, eingeschränkt wird, so sage ich, er sei ängstlich; und so wird jeder urteilen.

Aus dieser Natur des Menschen, und bei der Veränderlichkeit seines Urteils, auch weil der Mensch häufig nach dem bloßen Affekt die Dinge beurteilt, und weil die Dinge, die nach seiner Meinung zur Lust und Unlust beitragen, und die er darum (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) zu verwirklichen oder zu entfernen sucht, oft nur eingebildet sind, — ganz abgesehen von andern Umständen, die im Zweiten Teil über die Ungewißheit der Dinge dargelegt wurden — begreift es sich leicht, daß der Mensch oft die Ursache seiner eigenen Unlust und Lust sein kann, oder daß er die Ursache ist, daß er mit Unlust oder Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als Ursache, erregt wird. Wir verstehen dadurch leicht, was Reue und was Selbstzufriedenheit ist. Reue ist nämlich Unlust, verbunden mit der Idee seiner selbst als Ursache; Selbstzufriedenheit ist Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als Ursache. Diese Affekte sind sehr heftig, weil die Menschen glauben, sie wären frei. (S. Lehrsatz 49 dieses Teils.)

Zweiundfünfzigster Lehrsatz.

Ein Objekt, das wir früher zugleich mit andern Objekten gesehen haben, oder das nach unserer Meinung nichts an sich hat, was nicht auch viele andere Objekte an sich haben, werden wir nicht so lange betrachten, als ein Objekt, das nach unserer Meinung etwas besonderes an sich hat.

Beweis.

Sobald wir uns ein Objekt vorstellen, das wir mit andern Objekten gesehen haben, erinnern wir uns auch der andern, (nach Lehrsatz 18, Teil 2, s. auch dessen Anmerkung,) und so kommen wir von der Betrachtung des einen sofort auf die Betrachtung des andern. Ebenso ver-

hält es sich mit einem Objekt, das nach unserer Meinung nichts an sich hat, was nicht auch viele andere Objekte an sich haben. Denn damit nehmen wir an, daß wir an ihm nichts wahrnehmen, was wir nicht vorher auch an andern Objekten gesehen haben. Wenn wir aber annehmen, daß wir an einem Objekt etwas besonderes wahrnehmen, was wir vorher niemals gesehen haben, so sagen wir nichts anderes, als daß der Geist, während er dieses Objekt betrachtet, nichts anderes in sich hat, auf dessen Betrachtung er von der Betrachtung dieses Objekts kommen kann; und er ist daher bestimmt, dieses allein zu betrachten. Ein Objekt also 2c. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Diese Erregung des Geistes, oder Vorstellung eines besonderen Dinges, heißt, sofern sie bloß im Geist vorhanden ist, Bewunderung. Geht sie von einem Objekt aus, das wir fürchten, so wird sie Bestürzung genannt; weil die Verwunderung über dieses Übel den Menschen in dessen Betrachtung so fest hält, daß er die Kraft nicht gewinnt, an etwas anderes zu denken, womit es jenes Übel abhalten könnte. Ist aber das, was wir bewundern, eines Menschen Klugheit, Fleiß, oder etwas derartiges, indem wir sehen, daß uns der betreffende darin weit übertrifft, so heißt die Bewunderung Hochachtung (Verehrung, Ehrfurcht); andernfalls, wenn wir uns über eines Menschen Zorn, Mißgunst u. s. f. wundern, so heißt das Abscheu. — Wenn wir ferner die Klugheit, den Fleiß u. s. f. eines Menschen bewundern, den wir lieben, so wird die Liebe eben dadurch (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) stärker sein, und eine solche mit Bewunderung oder Hochachtung verbundene Liebe nennen wir Ergebenheit. Auf diese Weise können wir uns auch den Haß, die Hoffnung, die Zuversicht, und andere Affekte, mit der Bewunderung verbunden denken, und können so mehr Affekte ableiten, als es ge-

bräuchliche Worte dafür giebt. Hieraus erhellt auch, daß die Namen der Affekte nicht sowohl aus der genauen Erkenntnis der Affekte gebildet wurden, als vielmehr nach dem Bedürfnis des sprachlichen Verkehrs.

Der Bewunderung steht die Verachtung gegenüber, deren Ursache meistenteils folgende ist. Wenn wir sehen, daß jemand ein Ding bewundert, liebt, fürchtet u. s. f., oder wenn ein Ding auf den ersten Anblick Ähnlichkeit mit Dingen zeigt, die wir bewundern, lieben, fürchten u. s. f., so werden wir bestimmt, (nach Lehrsatz 15 mit seinem Zusatz, und Lehrsatz 27 dieses Teils,) dieses Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten u. s. f. Sind wir nun aber, wenn das Ding selbst uns gegenwärtig ist, oder wenn wir es genauer betrachten, gezwungen, ihm alles abzusprechen, was Ursache der Bewunderung, Liebe, Furcht u. s. f. sein kann, so bleibt der Geist durch die wirkliche Gegenwart des Dinges mehr bestimmt, an das zu denken, was nicht an ihm ist, als an das, was ja an ihm ist; während er sonst, wenn ein Ding gegenwärtig ist, hauptsächlich an das zu denken pflegt, was an dem Ding ist. — Wie sodann die Ergebenheit aus der Bewunderung eines Dinges, das wir lieben, entspringt, so entspringt die Verhöhnung (der Spott) aus der Verachtung eines Dinges, das wir hassen oder fürchten; ebenso die Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie die Ergebenheit aus der Bewunderung der Klugheit. — Wir können endlich auch die Liebe, die Hoffnung, die Ehre mit der Verachtung verbunden denken, und daraus noch andere Affekte ableiten, die man ebenfalls mit keinem besonderen Namen von andern zu unterscheiden pflegt.

Dreiundfünfzigster Lehrsatz.

Wenn der Geist sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet, empfindet er Lust; und um so mehr, je deutlicher er sich und sein Thätigkeitsvermögen vorstellt.

Beweis.

Der Mensch kennt sich selbst nur durch die Erregung seines Körpers und die Ideen derselben (nach dem Lehrsatz 19 und 23, Teil 2). Wenn es also geschieht, daß der Geist sich selbst betrachten kann, so wird angenommen, daß er eben dadurch zu größerer Vollkommenheit übergeht, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) daß er von Lust erregt wird; und um so mehr, je deutlicher er sich und sein Thätigkeitsvermögen vorstellen kann. — W. z. b. w.

Zusatz.

Diese Lust wird mehr und mehr genährt, je mehr der Mensch sich von andern gelobt vorstellt. Denn je mehr er sich von andern gelobt vorstellt, um so stärker stellt er sich die Lust vor, von welcher andre durch ihn erregt werden, und zwar in Verbindung mit der Idee seiner selbst (nach Anmerkung zu Lehrsatz 29 dieses Teils). Daher wird er selbst (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) von stärkerer Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst, erfüllt. — W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Lehrsatz.

Der Geist strebt, nur das sich vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen setzt.

Beweis.

Das Streben oder das Vermögen des Geistes ist das Wesen des Geistes selbst (nach Lehrsatz 7 dieses Teils).

Das Wesen des Geistes aber bejaht (wie an sich klar) nur das, was der Geist ist und vermag; nicht aber das, was er nicht ist und nicht vermag. Daher strebt er, nur das sich vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen bejaht oder setzt. — W. z. b. w.

Fünfundfünfzigster Lehrsatz.

Wenn sich der Geist sein Unvermögen vorstellt, so empfindet er eben dadurch Unlust.

Beweis.

Das Wesen des Geistes bejaht nur das, was der Geist ist und vermag; oder es liegt in der Natur des Geistes, sich nur das vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen setzt (nach dem vorigen Lehrsatz). Wenn wir also sagen, daß der Geist, während er sich selbst betrachtet, sich sein Unvermögen vorstellt, so sagen wir nichts anderes, als daß, wenn der Geist sich etwas vorzustellen strebt, was sein Thätigkeitsvermögen setzt, dieses sein Streben gehemmt wird, oder, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) daß er Unlust empfindet. — W. z. b. w.

Zusatz.

Diese Unlust wird mehr und mehr genährt, wenn er sich von andern verachtet vorstellt; was auf gleiche Weise bewiesen wird, wie der Zusatz zu Lehrsatz 53 dieses Teils.

Anmerkung.

Diese mit der Idee unserer Schwäche verbundene Unlust wird Niedergeschlagenheit genannt. Die Lust dagegen, die aus der Betrachtung unserer selbst entspringt, heißt Selbstliebe oder Selbstzufriedenheit. Und da diese Lust ebenso oft wiederkehrt, so oft der Mensch seine Vorzüge oder sein Thätigkeitsvermögen betrachtet, so kommt

es folglich auch daher, daß jeder so gerne seine Thaten erzählt, und sowohl seine körperlichen, wie seine geistigen Kräfte an den Tag legt, so daß die Menschen einander damit lästig werden. — Hieraus folgt wiederum, daß die Menschen von Natur mißgünstig sind, (s. die Anmerkung zu Lehrsatz 24, und die Anmerkung zu Lehrsatz 32 dieses Teils,) oder daß sie sich über die Schwäche ihrer Nebenmenschen freuen, über deren Vorzüge dagegen sich ärgern. Denn so oft jeder sich seine Thaten vorstellt, ebenso oft wird er von Lust erregt, (nach Lehrsatz 53 dieses Teils,) und um so mehr, je mehr Vollkommenheit seine Thaten nach seiner Vorstellung ausdrücken, und je deutlicher er sich dieselben vorstellt, d. h., (nach dem, was in der 1. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2, ausgeführt ist,) je mehr er dieselben von andern unterscheiden und als etwas besonderes betrachten kann. Deshalb wird jeder bei der Betrachtung seiner selbst sich dann am meisten freuen, wenn er etwas an sich betrachtet, was er von andern verneint. Wenn aber das, was er von sich bejaht, zur allgemeinen Idee des Menschen oder der lebenden Wesen gehört, so wird er sich nicht so sehr freuen. Umgekehrt wird er Unlust empfinden, wenn er sich vorstellt, daß seine Handlungen im Vergleich mit den Handlungen anderer schwächer sind. Von dieser Unlust wird er sich zwar (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) zu befreien suchen, und zwar dadurch, daß er die Handlungen seiner Nebenmenschen mißdeutet, oder seine eigenen, soviel er vermag, herausstreicht.

Es erhellt demnach, daß die Menschen von Natur zu Haß und Mißgunst geneigt sind. Diese Neigung wird noch durch die Erziehung gefördert. Denn die Eltern pflegen ihre Kinder nur durch den Stachel des Ehrgeizes und des Neids zur Tugend anzueifern. — Vielleicht bleibt aber noch der Einwand, daß wir nicht selten die Tugenden der Menschen bewundern und dieselben hochschätzen. Um diesen Einwand zu beseitigen, will ich noch folgenden Zusatz beifügen.

Zusatz.

Der Mensch beneidet nur seinesgleichen um einen Vorzug.

Beweis.

Der Neid ist Haß, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 24 dieses Teils,) oder (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) Unlust, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) eine Erregung, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Menschen, oder sein Bestreben, gehemmt wird. Der Mensch aber strebt oder begehrt nichts zu thun, als was aus seiner gegebenen Natur erfolgen kann (nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils). Also wird der Mensch nicht begehren, daß ihm ein Thätigkeitsvermögen, oder (was dasselbe ist) eine Tugend beigelegt werde, welche der Natur eines andern eigentümlich, und der seinigen fremd ist. Es kann folglich ein Begehren nicht deshalb eingeschränkt werden, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils,) er kann nicht deshalb Unlust empfinden, weil er an jemand, der nicht seinesgleichen ist, einen Vorzug bemerkt, und folglich wird er ihn nicht darum beneiden können; wohl aber seinesgleichen, bei dem er eine der seinen gleiche Natur voraussetzt. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wenn ich also oben, in der Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils, gesagt habe, daß wir einen Menschen deshalb hochachten, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit u. s. f. bewundern, so kommt dies daher, (wie aus dem Lehrsatz selbst erhellt,) weil wir uns vorstellen, daß diese Tugenden ihm eigentümlich, und nicht gemeinsame Eigenschaften der Menschennatur sind. Daher werden wir ihn um dieselben ebensowenig beneiden, wie die Bäume um ihre Höhe, die Löwen um ihre Stärke u. s. f.

Sechsundfünfzigster Lehrsatz.

Von der Lust, der Unlust und der Begierde, und folglich auch von jedem Affekt, der aus diesen zusammengesetzt ist, wie das Schwanken des Gemüts, oder der von diesen abgeleitet ist, wie Liebe, Haß, Hoffnung, Furcht u. s. f., giebt es ebensoviele Arten, als es Arten von Objekten giebt, von denen wir erregt werden.

Beweis.

Lust und Unlust, und folglich auch die Affekte, welche aus diesen zusammengesetzt sind, oder von diesen abgeleitet werden, sind Leiden (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils). Wir leiden aber notwendig, (nach Lehrsatz 1 dieses Teils,) sofern wir inadäquate Ideen haben; und nur insofern leiden wir, sofern wir diese haben (nach Lehrsatz 3 dieses Teils). Das heißt, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2,) nur insofern leiden wir notwendig, sofern wir (sinnliche) Vorstellungen haben, oder (s. Lehrsatz 17, Teil 2, mit seiner Anmerkung,) sofern wir von einem Affekt erregt werden, welcher die Natur unseres Körpers und die Natur des äußern Körpers in sich schließt. Die Natur eines jeden Leidens muß also notwendig so erklärt werden, daß die Natur des Objekts, von dem wir erregt werden, damit ausgedrückt wird. Nämlich die Lust, welche aus einem Objekt, z. B. A, entspringt, schließt die Natur des Objekts A selbst in sich, und die Lust, die aus dem Objekt B entspringt, schließt die Natur des Objekts B in sich. Daher sind diese beiden Affekte der Lust ihrer Natur nach verschieden, weil sie von Ursachen verschiedener Natur herrühren. So ist auch der Affekt der Unlust, welcher aus dem einen Objekt entspringt, seiner Natur nach verschieden von der Unlust, die von einer andern Ursache herrührt. Dasselbe gilt auch von der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken des Gemüts u. s. f. Also giebt es notwendig ebensoviele

Arten von Lust, Unlust, Liebe, Haß u. s. f., als es Arten von Objekten giebt, von denen wir erregt werden.

Die Begierde aber ist eines jeden Wesen oder Natur selbst, sofern sie als durch irgend einen gegebenen Zustand derselben zu irgend einer Thätigkeit bestimmt begriffen wird. (S. Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils.) Je nachdem also jemand durch äußere Ursachen von dieser oder jener Art der Lust, der Unlust, der Liebe, des Hasses u. s. f. erregt wird, d. h., je nach dem Zustand seiner Natur, muß seine Begierde notwendig bald so bald anders sein, und die Natur der einen muß notwendig von der Natur der andern genau so verschieden sein, wie die Affekte, aus denen jede entspringt, sich von einander unterscheiden. Also giebt es ebensoviele Arten von Begierden, als es Arten von Lust, Unlust, Liebe u. s. f. giebt, und folglich auch (nach dem bereits Gezeigten) so viele, als es Arten von Objekten giebt, von denen wir erregt werden. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Unter den verschiedenen Arten von Affekten, deren es (nach dem vorigen Lehrsatz) sehr viele geben muß, sind die hervorragendsten: die Schwelgerei, die Trunksucht, die (geschlechtliche) Lüsternheit, die Habsucht und der Ehrgeiz. Sie sind nichts anderes als Begriffe der Liebe und der Begierde, welche die Natur dieser beiden Affekte durch die Objekte erklären, auf welche sie sich beziehen. Denn unter Schwelgerei, Trunksucht, Lüsternheit und Ehrsucht verstehen wir nichts anderes als die unmäßige Liebe und Begierde zum Schmausen, zum Zechen, zum Begatten, zum Reichtum und zur Ehre. Im übrigen stehen diesen Affekten, sofern wir sie bloß nach dem Objekt, worauf sie sich beziehen, von andern unterscheiden, keine gegenteiligen Affekte gegenüber. Denn die Mäßigkeit, die wir der Schwelgerei, die Nüchternheit, die wir der Trunksucht, endlich die Keuschheit, die wir der Lüsternheit gegenüber zu stellen

pflegen, sind keine Affekte oder Leiden, sondern sie zeigen die Macht des Geistes an, welche diese Affekte zügelt.

Auf die übrigen Arten von Affekten kann ich hier nicht eingehen, (da es so viele giebt, als es Arten von Objekten giebt,) und wenn ich es auch könnte, so wäre es nicht nötig. Denn für das, was ich bezwecke, die Bestimmung der Kräfte der Affekte, und der Macht des Geistes über dieselben, genügt die allgemeine Definition eines jeden Affekts. Es genügt, sage ich, die gemeinsamen Eigenschaften der Affekte und des Geistes zu verstehen, um bestimmen zu können, welcher Art und wie groß die Macht des Geistes ist, die Affekte zu bezähmen und einzuschränken. Obgleich daher zwischen diesem und jenem Affekt der Liebe, des Hasses oder der Begierde ein großer Unterschied ist, wie z. B. zwischen der Liebe zu den Kindern und der Liebe zur Frau, so haben wir hier nicht nötig, diese Verschiedenheiten zu kennen und die Natur und den Ursprung der Affekte weiter zu untersuchen.

Siebenundfünfzigster Lehrsatz.

Jeder Affekt eines jeden Individuums ist von dem Affekt eines andern um soviel unterschieden, als das Wesen des einen von dem Wesen des andern unterschieden ist.

Beweis.

Dieser Lehrsatz erhellt aus Axiom I. Siehe dieses nach Hilfssatz 3 zur Anmerkung bei Lehrsatz 13, im Zweiten Teil. Gleichwohl will ich ihn auch aus den Definitionen der drei Hauptaffekte beweisen.

Alle Affekte beziehen sich auf Begierde, Lust oder Unlust, wie die aufgestellten Definitionen derselben zeigen. Die Begierde ist aber eben die Natur oder das Wesen eines jeden (s. deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils). Folglich ist die Begierde eines

jeden Individuums von der Begierde eines andern um soviel unterschieden, als die Natur oder das Wesen des einen von dem Wesen des andern sich unterscheidet. — Lust und Unlust ferner sind Leiden, durch welche das Vermögen oder Bestreben eines jeden vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird (nach Lehrsatz 11 dieses Teils und seiner Anmerkung). Unter dem Bestreben aber, in seinem Sein zu verharren, verstehen wir, sofern es auf Geist und Körper zugleich bezogen wird, das Verlangen oder die Begierde (s. Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils). Folglich sind Lust und Unlust die Begierde oder das Verlangen selbst, sofern es von äußern Ursachen vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird; d. h., (nach derselben Anmerkung,) sie sind eben die Natur eines jeden. Mithin ist auch die Lust oder Unlust eines jeden von der Lust oder Unlust eines andern um soviel unterschieden, als die Natur oder das Wesen des einen von dem Wesen des andern verschieden ist. — Also ist jeder Affekt eines jeden Individuums von dem Affekt eines andern um soviel unterschieden u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus folgt, daß die Affekte der Geschöpfe, die man vernunftlos nennt, (denn daß die Tiere Empfindung haben, können wir durchaus nicht bezweifeln, nachdem wir den Ursprung des Geistes kennen gelernt haben,) von den Affekten der Menschen sich um soviel unterscheiden, als sich ihre Natur von der menschlichen Natur unterscheidet. Das Pferd wird zwar wie der Mensch von der Zeugungslust angetrieben; aber jenes von der pferdemäßigen, dieser von der menschlichen Zeugungslust. So müssen auch die Lüste und Begierden der Insekten, der Fische und der Vögel untereinander verschieden sein.

Wenn daher auch jedes Individuum mit Seiner Natur, aus welcher es besteht, zufrieden lebt, und sich derselben

erfreut, so ist doch dieses Leben, mit dem jedes zufrieden ist, und diese Freude, nichts anderes als die Idee, oder die Seele des betreffenden Individuums, und darum ist die Freude des einen von der Freude des andern von Natur um soviel unterschieden, als sich das Wesen des einen von dem Wesen des andern unterscheidet.

Endlich folgt aus dem vorstehenden Lehrsatz, daß auch ein bedeutender Unterschied ist zwischen der Freude, von der z. B. ein Betrunkener erfaßt wird, und der Freude, von welcher ein Philosoph erfüllt ist; was ich hier im Vorbeigehen bemerken wollte.

Soviel von den Affekten, welche sich auf den Menschen beziehen, sofern er leidet. Es erübrigt noch, weniges hinzuzufügen über diejenigen, die sich auf ihn beziehen, sofern er thätig ist.

Achtundfünfzigster Lehrsatz.

Außer der Lust und der Begierde, welche Leiden sind, giebt es noch andere Affekte der Lust und der Begierde, die sich auf uns beziehen, sofern wir thätig sind.

Beweis.

Wenn der Geist sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Lust (nach Lehrsatz 53 dieses Teils). Der Geist aber betrachtet sich selbst notwendig, wenn er eine wahre oder adäquate Idee begreift (nach Lehrsatz 43, Teil 2). Nun begreift der Geist einige adäquate Ideen (nach 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2). Folglich empfindet er auch insofern Lust, sofern er adäquate Ideen begreift, d. h., (nach Lehrsatz 1 dieses Teils,) sofern er thätig ist. — Ferner strebt der Geist, sowohl sofern er klare und deutliche, als auch sofern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein zu verharren (nach Lehrsatz 9 dieses Teils). Unter Bestreben verstehen wir aber die Begierde

(nach der Anmerkung zu demselben Lehrsatz). Folglich bezieht sich die Begierde auf uns, auch sofern wir erkennen, oder (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) sofern wir thätig sind. — W. z. b. w.

Neunundfünfzigster Lehrsatz.

Unter allen Affekten, die sich auf den Geist, sofern er thätig ist, beziehen, giebt es keine andern, als solche, die sich auf die Lust oder die Begierde beziehen.

Beweis.

Alle Affekte beziehen sich auf die Begierde, die Lust, oder die Unlust, wie die aufgestellten Definitionen derselben zeigen. Unter Unlust aber verstehen wir das, daß das Denkvermögen des Geistes vermindert oder gehemmt wird (nach Lehrsatz 11 dieses Teils und seiner Anmerkung). Daher empfindet der Geist insofern Unlust, sofern sein Erkenntnisvermögen, d. h. sein Thätigkeitsvermögen, (nach Lehrsatz 1 dieses Teils,) vermindert oder gehemmt wird. Es können also keine Affekte der Unlust auf den Geist bezogen werden, sofern er thätig ist; sondern nur Affekte der Lust und der Begierde, welche (nach dem vorigen Lehrsatz) sich insofern auch auf den Geist beziehen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Alle Thätigkeiten, welche aus Affekten folgen, die sich auf den Geist beziehen, sofern er erkennt, rechne ich zur Geisteskraft,*) an welcher ich die Seelenstärke und den Edelmut unterscheide. Unter Seelenstärke verstehe ich die Begierde, wonach jemand bestrebt ist, sein eignes

*) fortitudo, Auerbach: Thatkraft, Kirchmann wörtlich: Tapferkeit. Wir haben im Deutschen kein Wort, das sich mit dem lateinischen fortitudo im Sinne Spinoza's deckt; am nächsten käme ihm das französische bravoure. Anmerkung des Übersetzers.

Sein nach dem bloßen Gebot der Vernunft zu erhalten. Unter Edelmut aber verstehe ich die Begierde, wonach jemand bestrebt ist, nach dem bloßen Gebot der Vernunft seinen Mitmenschen wohlzuthun, und sie sich durch Freundschaft zu verbinden. Die Handlungen also, welche den Nutzen des Handelnden allein bezwecken, rechne ich zur Seelenstärke; die, welche den Nutzen eines andern bezwecken, zum Edelmut. Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart in Gefahren u. s. f. sind also Arten der Seelenstärke; Leutseligkeit, Milde u. s. f. hingegen sind Arten des Edelsinns.

Damit glaube ich, die wichtigsten Affekte, und die Schwankungen des Gemüts, welche aus der Verbindung der drei Hauptaffekte: Begierde, Lust und Unlust, entspringen, erklärt und auf ihre ersten Ursachen zurückgeführt zu haben. Es erhellt daraus, daß wir von äußern Ursachen auf vielerlei Arten hin und her bewegt werden, und wie die von entgegengesetzten Winden aufgeregten Meereswellen dahin und dorthin schwanken, unkundig unseres Verhängnisses und Schicksals.

Ich habe indes schon gesagt, daß ich nur die wichtigsten Erregungen des Gemüts erörtert habe, nicht alle, die es geben kann. Denn wir könnten, auf demselben Wege wie bisher weiter gehend, leicht zeigen, daß sich die Liebe mit der Reue, der Geringschätzung, der Scham u. s. f. verbindet. Ja, es wird sich, wie ich glaube, einem jeden aus den bisherigen Ausführungen klar ergeben, daß die Affekte auf so vielerlei Weisen sich mit einander verbinden, und daß daraus so mannigfaltige Arten von Affekten entstehen können, daß es keine Zahl dafür giebt. Für meinen Zweck genügt es aber, nur die wichtigsten aufgezählt zu haben; denn die übrigen, die ich unerwähnt ließ, hätten mehr ihrer Seltsamkeit, als ihres Nutzens wegen Interesse.

Von der Liebe ist jedoch noch etwas zu bemerken. Es

kommt nämlich sehr oft vor, daß, wenn wir den Gegenstand, nach welchem wir Verlangen hatten, genießen, der Körper durch diesen Genuß eine Veränderung seines Zustands (Verfassung, Beschaffenheit,) erfährt, so daß er anders bestimmt wird, und Vorstellungen anderer Dinge in ihm wach gerufen werden; womit zugleich der Geist sich etwas anderes vorzustellen, und etwas anderes zu wünschen beginnt. Wenn wir uns z. B. etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu ergötzen pflegt, begehren wir, es zu genießen, d. h. zu essen. Während wir es aber genießen, wird der Magen angefüllt, und der Körper gelangt damit in einen andern Zustand. Wenn also, während der Zustand des Körpers bereits ein anderer geworden, die Vorstellung dieser Speise, weil sie selbst gegenwärtig ist, noch lebhafter wird, und folglich auch das Bestreben, oder die Begierde, sie zu essen, so wird dieser Begierde, oder diesem Bestreben, dieser neue Zustand widerstreben, und folglich wird die Gegenwart der Speise, nach der wir Verlangen hatten, verhaßt. Das ist es, was man Überdruß und Ekel nennt.

Übrigens habe ich die äußern Körpererregungen, welche bei den Affekten beobachtet werden, wie das Zittern, das Erbleichen, das Schluchzen, das Lachen u. s. f., bei Seite gelassen, weil sie den Körper allein betreffen und keinerlei Beziehungen zum Geiste haben.

Schließlich ist noch einiges über die Definitionen der Affekte zu bemerken. Ich werde sie daher hier der Reihe nach wiederholen, und was bei jedem noch zu beachten ist, einfügen. —

Definitionen der Affekte.

I.

Begierde ist des Menschen Wesen selbst, sofern es als durch irgend eine gegebene Erregung desselben zu einer Thätigkeit bestimmt begriffen wird.

Erläuterung.

Ich habe oben in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils gesagt, die Begierde sei ein Verlangen mit dem Bewußtsein desselben; das Verlangen aber sei des Menschen Wesen selbst, sofern es bestimmt ist, das zu thun, was zu einer Erhaltung dient. In derselben Anmerkung habe ich aber auch bemerkt, daß ich zwischen dem menschlichen Verlangen und der Begierde keinen Unterschied anerkenne. Denn mag der Mensch sich seines Verlangens bewußt sein oder nicht, so bleibt doch das Verlangen eins und dasselbe. Darum habe ich, um mich nicht einer scheinbaren Tautologie schuldig zu machen, die Begierde nicht durch Verlangen erklären wollen, sondern sie in einer Weise zu definieren gesucht, daß damit alle Bestrebungen der menschlichen Natur, die wir mit dem Namen Verlangen, Wille, Begierde oder Trieb bezeichnen, zusammengefaßt sind. Denn ich hätte sagen können: „Die Begierde ist des Menschen Wesen selbst, sofern es als zu irgend einer Thätigkeit bestimmt begriffen wird.“ Aber aus dieser Definition würde nach Lehrsatz 23, Teil 2,) nicht folgen, daß der Geist seiner Begierde oder seines Verlangens sich bewußt sein könne. Um daher die Ursache dieses Bewußtseins einzuschließen, war es nötig, (nach demselben Lehrsatz,) hinzuzufügen: ‚durch irgend eine gegebene Erregung desselben“. Denn unter Erregung des menschlichen Wesens verstehen wir jeden Zustand (Verfassung, Beschaffenheit,) seines Wesens,

mag derselbe angeboren sein, mag er durch das bloße Attribut des Denkens oder durch das bloße Attribut der Ausdehnung begriffen werden, oder mag er sich auf beide zugleich beziehen. — Hier also verstehe ich unter dem Namen Begierde jedes Streben, jeden Trieb, jedes Verlangen und jedes Wollen, die nach den verschiedenen Zuständen desselben Menschen verschieden, und nicht selten einander so sehr entgegengesetzt sind, daß der Mensch nach verschiedenen Richtungen gezogen wird, und nicht weiß, wohin er sich wenden soll.

II.

Lust ist Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.

III.

Unlust ist Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung.

Ich sage Übergang. Denn Lust ist nicht selbst Vollkommenheit. Denn wenn der Mensch mit der Vollkommenheit, zu welcher er übergeht, geboren würde, so wäre er ohne den Affekt der Lust im Besitze derselben. Dies ergiebt sich deutlicher aus dem Affekt der Unlust, welcher dem Affekt der Lust gegenüber steht. Denn daß die Unlust im Übergang zu geringerer Vollkommenheit besteht, nicht aber in der geringeren Vollkommenheit selbst, kann niemand bestreiten, da ja der Mensch insofern nicht Unlust empfinden kann, sofern er irgend einer Vollkommenheit teilhaftig ist. Auch können wir nicht sagen, daß die Unlust im Mangel einer größeren Vollkommenheit besteht. Denn Mangel ist nichts, der Affekt der Unlust aber ist ein Vorgang, und kann daher nichts anderes sein, als der Vorgang des Übergangs zu geringerer Vollkommenheit, d. h.,

der Vorgang, durch welchen das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermindert oder gehemmt wird. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils.)

Die Definitionen von Wohlbehagen und Wollust, Mißbehagen und Schmerz übergehe ich, weil sie sich hauptsächlich auf den Körper beziehen, und nichts sind, als Arten der Lust und Unlust.

IV.

Bewunderung ist die Vorstellung eines Dinges, in welcher der Geist deshalb versunken bleibt, weil diese besondere Vorstellung keine Verbindung mit den sonstigen Vorstellungen hat.

S. Lehrsatz 52 dieses Teils mit seiner Anmerkung.

Erläuterung.

In der Anmerkung zu Lehrsatz 18 im Zweiten Teil habe ich gezeigt, welche Ursache es bewirkt, daß der Geist aus der Betrachtung eines Dinges sofort auf den Gedanken eines andern Dinges verfällt: weil nämlich die Vorstellungen dieser Dinge miteinander verkettet und so geordnet sind, daß die eine auf die andere folgt. Dies ist aber nicht denkbar, wenn die Vorstellung eines Dinges eine neue ist, dann wird vielmehr der Geist in der Betrachtung dieses Dinges festgehalten, bis er von andern Ursachen bestimmt wird, etwas anderes zu denken.

Die Vorstellung eines neuen Dinges ist also, an sich betrachtet, von gleicher Natur wie die übrigen Vorstellungen. Aus diesem Grunde zähle ich die Bewunderung nicht zu den Affekten. Ich sehe auch gar keinen Grund, dies zu thun, da ja dieses Abgezogensein des Geistes nicht aus irgend einer positiven Ursache entspringt, die den Geist von andern Dingen abzieht, sondern nur daraus, daß keine Ursache vorhanden ist, durch welche der Geist bestimmt

wird, bei der Betrachtung eines Dinges an andere Dinge zu denken.

Ich erkenne also (wie ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils bemerkt habe,) nur drei Haupt- oder primäre Affekte an, nämlich Lust, Unlust und Begierde, und ich sah mich nur deshalb veranlaßt, von der Bewunderung zu reden, weil es gebräuchlich geworden ist, daß gewisse Affekte, welche von den drei Hauptaffekten abgeleitet werden, mit andern Namen bezeichnet werden, wenn sie sich auf Objekte beziehen, die wir bewundern. Der gleiche Grund veranlaßt mich, hier noch die Definition der Verachtung beizufügen.

V.

Verachtung ist die Vorstellung eines Dinges, welche den Geist so wenig berührt, daß der Geist durch die Gegenwart des Dinges mehr bewegt wird, das vorzustellen, was an dem Ding nicht ist, als was an ihm ist. — S. die Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils.

Die Definitionen der Hochachtung und der Geringschätzung lasse ich hier beiseite, weil meines Wissens keine Affekte ihren Namen von ihnen ableiten.

VI.

Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache.

Erläuterung.

Diese Definition drückt das Wesen der Liebe vollständig klar aus. Die Definition jener Schriftsteller aber, welche lautet: Liebe ist der Wille des Liebenden, sich mit dem geliebten Gegenstand zu verbinden, drückt nicht das Wesen der Liebe, sondern eine Eigenschaft derselben aus. Und weil das Wesen der Liebe von diesen Schriftstellern nicht genügend durchschaut wurde, konnten sie auch von ihrer

Eigenschaft keinen klaren Begriff haben. Daher kommt es, daß man ihre Definition allgemein für eine sehr dunkle hält.

Wenn ich nun sage, es sei eine Eigenschaft des Liebenden, daß er den Willen habe, sich mit dem geliebten Gegenstand zu verbinden, so ist zu beachten, daß ich unter Willen nicht etwa die Zustimmung, oder die Überlegung, oder einen freien Entschluß verstehe, (daß dies letztere eine reine Einbildung sei, habe ich im Lehrsatz 48, Teil 2, bewiesen). Auch meine ich damit nicht die Begierde, sich mit dem geliebten Gegenstand zu verbinden, wenn er abwesend ist, oder in seiner Gegenwart zu verharren, wenn er anwesend ist; denn die Liebe kann auch ohne diese Begierde gedacht werden. Unter Willen verstehe ich hier die Befriedigung, welche den Liebenden bei der Gegenwart des geliebten Gegenstandes erfüllt, und durch welche die Lust des Liebenden verstärkt, oder mindestens genährt wird.

VII.

Haß ist Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache.

Erläuterung.

Was hier zu bemerken ist, kann dem, was in der Erläuterung zur vorigen Definition gesagt ist, leicht entnommen werden.

S. außerdem die Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils.

VIII.

Zuneigung ist Lust, verbunden mit der Idee eines Dinges, welches zufällig (gelegentlich, durch einen Nebenumstand,) Ursache der Lust ist.

IX.

Abneigung ist Unlust, verbunden mit der Idee eines Dinges, welches zufällig Ursache der Unlust ist.

S. darüber die Anmerkung zu Lehrsatz 15 dieses Teils.

X.

Ergebenheit ist Liebe zu jemand, den wir bewundern.

Erläuterung.

Daß die Bewunderung aus der Neuheit eines Gegenstands entspringt, habe ich im Lehrsatz 52 dieses Teils gezeigt. Wenn wir uns nun das, was wir bewundern, oft vorstellen, so hören wir auf, es zu bewundern. Darum sehen wir, daß der Affekt der Ergebenheit leicht in einfache Liebe übergeht.

XI.

Verhöhnung (Spott) ist Lust, daraus entsprungen, daß wir uns vorstellen, es sei etwas, das wir verachten, an einem Gegenstand, den wir hassen.

Erläuterung.

Sofern wir einen Gegenstand, den wir hassen, verachten, insofern sprechen wir ihm Existenz*) ab, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils,) und insofern (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) empfinden wir Lust.

Da wir aber annehmen, daß der Mensch das, was er verhöhnt, auch haßt, so folgt, daß diese Lust keine innige ist. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 47 dieses Teils.)

XII.

Hoffnung ist unbeständige Lust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges (Sache), über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht im Zweifel sind.

---

*) Nicht „seine Existenz" (Kirchmann); denn nur um eine partielle Existenz handelt es sich; daher nicht ejus (existentiam), sondern de eadem.

XIII.

Furcht ist unbeständige Unlust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges (Sache), über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht im Zweifel sind.

S. hierüber die 2. Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils.

Erläuterung.

Aus diesen Definitionen folgt, daß es keine Hoffnung giebt ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung. Denn von jemand, der in Hoffnung schwebt und über den Ausgang einer Sache zweifelt, wird angenommen, daß er sich etwas vorstellt, was die Existenz dieser zukünftigen Sache ausschließt, und also insofern Unlust empfindet, (nach Lehrsatz 19 dieses Teils,) und folglich, während er in Hoffnung schwebt, fürchtet, die Sache möchte nicht eintreffen. — Wer hingegen in Furcht ist, d. h. über den Ausgang einer Sache, die er haßt, zweifelt, stellt sich ebenfalls etwas vor, was die Existenz dieser zukünftigen Sache ausschließt, und folglich (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) empfindet er Lust, und hat also insofern Hoffnung, daß die Sache nicht eintreffen werde.

XIV.

Zuversicht ist Lust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, bei welchem die Ursache des Zweifelns geschwunden ist.

XV.

Verzweiflung ist Unlust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, bei welchem die Ursache des Zweifelns geschwunden ist.

Erläuterung.

Aus Hoffnung wird also Zuversicht, und aus Furcht Verzweiflung, wenn die Ursache des Zweifelns über den

Ausgang der Sache schwindet, entweder weil der Mensch sich das vergangene oder zukünftige Ding als seiend vorstellt und als gegenwärtig betrachtet, oder weil er sich etwas vorstellt, was die Existenz der Dinge, die ihm Zweifel erregen, ausschließt. Denn wenn wir auch über den Ausgang (Verlauf) der Einzeldinge (nach Zusatz zu Lehrsatz 31, Teil 2,) niemals gewiß sein können, so kann doch das der Fall sein, daß wir über ihren Ausgang nicht zweifeln. Denn wie ich gezeigt habe, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 49, Teil 2,) ist es ein anderes, über ein Ding nicht zweifeln, und ein anderes, über ein Ding Gewißheit haben. Daher ist es wohl möglich, daß wir durch die Vorstellung eines vergangenen oder zukünftigen Dinges von gleichem Affekt der Lust oder Unlust erregt werden, wie durch die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges, wie ich im Lehrsatz 18 dieses Teils bewiesen habe; s. diesen, samt seiner Anmerkung.

XVI.

Freude ist Lust, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, welches unverhofft eingetroffen ist.

XVII.

Gewissensbiß ist Unlust, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, welches unerwartet eingetroffen ist.*)

---

*) Was Spinoza hier Gewissensbiß nennt, würden wir Trauer, oder Niedergeschlagenheit, Seelenschmerz nennen. Gewissensbiß im Sinne des deutschen Sprachgebrauchs ist eigentlich identisch mit Reue (s. Definition XXVII), könnte aber von dieser in der Weise unterschieden werden, daß Gewissensbiß die Unlust über die nicht beabsichtigte Folge einer eigenen That, also eine unerwartete Wirkung derselben bezeichnen würde. Insofern wäre die obige Definition darauf anwendbar.
Anmerkung des Übersetzers.

XVIII.

Mitleid ist Unlust, verbunden mit der Idee eines Übels, das einem andern, den wir uns als unseresgleichen vorstellen, begegnet ist.

S. die Anmerkung zu Lehrsatz 22, und die Anmerkung zu Lehrsatz 27 dieses Teils.

Erläuterung.

Zwischen **Mitleid** und **Mitgefühl** (Barmherzigkeit) scheint kein Unterschied zu sein, wenn nicht vielleicht der, daß Mitleid den einzelnen Affekt bezeichnet, Barmherzigkeit aber die entsprechende Gemütsanlage.

XIX.

Gunst ist Liebe zu jemand, der einem andern Gutes gethan.

XX.

Entrüstung ist Haß gegen jemand, der einem andern Böses gethan.

Erläuterung.

Ich weiß, daß diese Namen im gewöhnlichen Sprachgebrauch etwas anderes bedeuten. Meine Absicht ist aber nicht, die Bedeutung der Wörter, sondern die Natur der Dinge zu erläutern, und sie mit solchen Ausdrücken zu bezeichnen, deren gebräuchlicher Sinn von demjenigen, in welchem ich sie gebrauche, nicht ganz abweicht. Diese Bemerkung mag ein für allemal genügen.

Über die Ursache dieser Affekte s. Zusatz I zu Lehrsatz 27, und Anmerkung zu Lehrsatz 22 dieses Teils.

XXI.

Überschätzung ist, von jemand aus Liebe eine größere Meinung haben, als recht ist.

XXII.

Unterschätzung ist, von jemand aus Haß eine geringere Meinung haben, als recht ist.

Erläuterung.

Sonach ist Überschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, Unterschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft des Hasses. Man kann daher die Überschätzung auch definieren als Liebe, sofern sie den Menschen so erregt, daß er von dem geliebten Gegenstand eine größere Meinung hat, als recht ist; die Unterschätzung als Haß, sofern sie den Menschen so erregt, daß er von dem gehaßten Gegenstand eine geringere Meinung hat, als recht ist.

S. hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 26 dieses Teils.

XXIII.

Mißgunst ist Haß, sofern er den Menschen so erregt, daß er sich über das Glück eines andern betrübt, und sich dagegen über das Unglück eines andern freut.

Erläuterung.

Der Mißgunst wird gewöhnlich das Mitgefühl (Barmherzigkeit) gegenübergestellt, welches daher, gegen die wörtliche Bedeutung, wie folgt definiert werden kann.

XXIV.

Mitgefühl (Barmherzigkeit) ist Liebe, sofern sie den Menschen so erregt, daß er sich über das Glück eines andern freut, und sich dagegen über das Unglück eines andern betrübt.

Erläuterung.

Siehe übrigens über Mißgunst die Anmerkung zu Lehrsatz 24 und die Anmerkung zu Lehrsatz 32 dieses Teils.

Dies sind die Affekte der Lust und Unlust, welche die Idee eines äußern Dinges als eigentliche oder als zufällige (gelegentliche) Ursache begleitet.

Ich gehe nunmehr zu andern Affekten über, welche die Idee eines innern Dinges als Ursache begleitet.

XXV.

Selbstzufriedenheit ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet.

XXVI.

Niedergeschlagenheit ist Unlust, daraus entsprungen, daß der Mensch sein Unvermögen, oder seine Schwäche betrachtet.

Erläuterung.

Selbstzufriedenheit ist der Gegensatz zu Niedergeschlagenheit, sofern wir darunter Lust verstehen, welche daraus entspringt, daß wir unser Thätigkeitsvermögen betrachten. Sofern wir darunter aber Lust verstehen, die von der Idee einer That begleitet ist, welche wir aus freier Entschließung des Geistes gethan zu haben glauben, ist sie Gegensatz zur Reue, welche von mir wie folgt definiert wird.

XXVII.

Reue ist Unlust, begleitet von der Idee einer That, die wir aus freier Entschließung des Geistes gethan zu haben glauben.

Erläuterung.

Die Ursache dieser Affekte habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 51 dieses Teils und in den Lehrsätzen 53, 54 und 55 dieses Teils nebst der Anmerkung dazu dargethan. Über den freien Entschluß des Geistes aber siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 35 des Zweiten Teils.

Es muß hier außerdem noch bemerkt werden, daß man sich nicht darüber zu wundern braucht, daß überhaupt auf alle Thaten, welche man für unrecht hält, Unlust, auf solche aber, die man für recht hält, Lust folgt. Es hängt dies nämlich hauptsächlich von der Erziehung ab, was wir dem Obigen leicht entnehmen können. Denn da die Eltern die ersteren tadelten, und die Kinder ihretwegen häufig schalten, wogegen sie die andern empfahlen und lobten, bewirkten sie, daß sich mit den ersteren die Regungen der Unlust, mit den andern die der Lust verbanden. Dies wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn Gewohnheit und Religion sind nicht bei allen Menschen gleich, vielmehr ist dem einen heilig, was dem andern unheilig ist, und was bei diesem für ehrbar gilt, gilt jenem für schändlich. Je nachdem also der Mensch erzogen ist, bereut er eine That, oder rühmt er sich derselben.

XXVIII.

Hochmut (Stolz) ist, aus Liebe zu sich selbst eine größere Meinung von sich haben, als recht ist.

Erläuterung.

Hochmut unterscheidet sich also dadurch von der Überschätzung, daß sich diese auf ein äußeres Objekt bezieht, jener aber auf den Menschen selbst, der eine größere Meinung von sich hat, als recht ist. Wie übrigens die Überschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe ist, so ist der Hochmut eine Wirkung oder Eigenschaft der Selbstliebe. Man kann ihn also auch definieren als: Liebe zu sich selbst, oder Selbstzufriedenheit, sofern sie den Menschen so erregt, daß er von sich eine größere Meinung hat, als recht ist. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 26 dieses Teils.)

Zu diesem Affekt giebt es keinen Gegensatz. Denn niemand hat, aus Haß gegen sich selbst, eine geringere Meinung von sich, als recht ist. Ja, es hat auch dann

niemand eine zu geringe Meinung von sich, wenn er sich vorstellt, daß er dies oder jenes nicht vermag. Denn wenn sich der Mensch vorstellt, daß er etwas nicht vermag, so beruht diese Vorstellung auf Notwendigkeit, und diese Vorstellung disponiert ihn so, daß er thatsächlich nichts zu thun vermag, wovon er sich vorstellt, daß er es nicht vermag. Denn so lange er sich vorstellt, daß er das oder jenes nicht vermag, so lange ist er nicht bestimmt, es zu thun, und folglich ist es ihm so lange auch nicht möglich, dies zu thun.

Wenn wir freilich nur das ins Auge fassen, was von der Meinung allein abhängt, so werden wir allerdings die Möglichkeit denken können, daß der Mensch eine zu geringe Meinung von sich hat. Ist es doch möglich, daß ein Trauriger, indem er seine Schwäche betrachtet, sich vorstellt, er werde von jedermann verachtet, während kein Mensch daran denkt, ihn zu verachten. — Außerdem kann der Mensch eine zu geringe Meinung von sich haben, wenn er sich in der Gegenwart eine Fähigkeit abspricht in Bezug auf die Zukunft, über die er keine Gewißheit hat; z. B. wenn er sich die Fähigkeit abspricht, etwas als gewiß begreifen zu können, oder wenn er sich einbildet, nur schändliche und verächtliche Dinge begehren und thun zu können u. s. f. — Ferner können wir sagen, daß jemand zu gering von sich denkt, wenn wir sehen, daß er aus übertriebener Furcht vor Schande sich nicht zu thun getraut, was andere seinesgleichen zu thun sich getrauen. Diesen Affekt können wir dem Hochmut gegenüberstellen, und ich werde ihn *Kleinmut* nennen. Denn wie aus der Selbstzufriedenheit Hochmut entspringt, so entspringt aus der Niedergeschlagenheit Kleinmut, den ich daher also definiere:

XXIX.

Kleinmut ist, aus Unlust eine geringere Meinung von sich haben, als recht ist.

Erläuterung.

Wir pflegen aber häufig dem Hochmut die Demut*) gegenüberzustellen; dann aber haben wir mehr die Wirkung dieser beiden Affekte, als ihre Natur im Auge. Denn wir pflegen jemand hochmütig zu nennen, der sich übermäßig rühmt, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils,) der von sich nur Vorzüge, von andern nur Fehler erzählt, der vor allen den Vorrang haben will, und der endlich so gravitätisch und prunkvoll auftritt, wie Leute von weit höherer Stellung. Umgekehrt nennen wir jemand demütig, der häufig errötet, der seine Fehler bekennt und die Vorzüge anderer erzählt, der gegen andere zurücksteht, und der endlich mit gesenktem Haupt einhergeht und allen Prunk verschmäht.

Übrigens kommen diese Affekte, nämlich Demut und Kleinmut, sehr selten vor. Denn die menschliche Natur, an sich betrachtet, widerstrebt ihnen in hohem Grade (s. die Lehrsätze 13 und 54 dieses Teils). Daher sind die, welche für die Kleinmütigsten und Demütigsten gehalten werden, häufig die ehrgeizigsten und neidischsten.

XXX.

Ehre (Ehrfreude) ist Lust, verbunden mit der Idee einer eigenen Handlung, die wir uns von andern gelobt vorstellen.

XXXI.

Scham ist Unlust, verbunden mit der Idee einer eigenen Handlung, die wir uns von andern getadelt vorstellen.

Erläuterung.

Siehe hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils.

---

*) humilitas, in Definition XXVI Niedergeschlagenheit.

Hier ist auf den Unterschied zwischen Scham und Schamhaftigkeit*) aufmerksam zu machen. Scham ist nämlich Unlust, welche auf eine Handlung folgt, der man sich schämt. Schamhaftigkeit aber ist Furcht oder Besorgnis vor Scham, durch welche der Mensch abgehalten wird, etwas Schimpfliches zu begehen. — Der Schamhaftigkeit pflegt man die Schamlosigkeit (Unverschämtheit) gegenüberzustellen, welche eigentlich kein Affekt ist, wie ich an geeigneter Stelle zeigen werde. — Indessen beziehen sich die Namen der Affekte (wie ich schon erinnert) mehr auf den Gebrauch, als auf die Natur derselben.

Damit habe ich die Affekte der Lust und Unlust, deren Erklärung ich mir vorgesetzt, erledigt.

Ich gehe nun zu denen über, die ich auf die Begierde beziehe.

XXXII.

Sehnsucht ist Begierde oder Verlangen nach dem Besitze eines Dinges, welches durch die Erinnerung an das betreffende Ding genährt wird, aber durch die Erinnerung an andere Dinge, welche die Existenz des verlangten Dinges ausschließen, eingeschränkt wird.

Erläuterung.

Wenn wir uns an ein Ding erinnern, werden wir, wie schon oft bemerkt wurde, hierdurch disponiert, es mit gleichem Affekt zu betrachten, wie wenn das Ding gegenwärtig wäre. Aber diese Disposition, oder dieses Streben, wird im wachen Zustand vielfach zurückgedrängt von den Vorstellungen der Dinge, welche die Existenz des Dinges, dessen wir uns erinnern, ausschließen. Wenn wir uns also eines Dinges erinnern, das uns mit irgend einer Art von Lust erregt, streben wir eben dadurch, es mit demselben

*) verecundia. Auch Schamgefühl oder Ehrgefühl.

Affekt der Lust zu betrachten, als wäre es gegenwärtig; welches Streben aber sofort durch die Erinnerung an Dinge, welche die Existenz jenes Dinges ausschließen, zurückgedrängt wird. Darum ist Sehnsucht eigentlich Unlust, welche jener Lust gegenübersteht, die aus der Abwesenheit eines Dinges, das wir hassen, entspringt. S. hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 47 dieses Teils. Weil aber der Name Sehnsucht sich auf die Begierde zu beziehen scheint, darum rechne ich diesen Affekt zu den Affekten der Begierde.

XXXIII.

Wetteifer ist Begierde nach einem Ding, welche in uns dadurch erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, andere hätten diese Begierde.

Erläuterung.

Wenn jemand flieht, weil er andere fliehen sieht, oder wenn jemand fürchtet, weil er andere fürchten sieht; oder auch wenn jemand, der sieht, wie ein anderer die Hand verbrannt hat, seine Hand deshalb zurückzieht und Körperbewegungen macht, als ob er seine eigene Hand verbrannt hätte, so sagen wir, daß er den Affekt eines andern nachahmt, aber nicht, daß er mit ihm wetteifert. Nicht etwa, weil uns eine besondere Ursache für die Nachahmung, und eine besondere für den Wetteifer bekannt wäre, sondern weil sich der Gebrauch eingebürgert hat, daß wir mit Wetteifer nur die Nachahmung von solchen Handlungen bezeichnen, die wir für anständig, nützlich oder angenehm halten.

S. übrigens über die Ursache des Wetteifers Lehrsatz 27 dieses Teils mit seiner Anmerkung. Über den Umstand aber, daß mit diesem Affekt häufig der Neid verbunden ist, s. Lehrsatz 32 dieses Teils mit seiner Anmerkung.

XXXIV.

Dank oder **Dankbarkeit** ist die Begierde oder das Bestreben der Liebe, dem wohlzuthun, der uns aus gleichem Affekt der Liebe wohlgethan hat.

S. Lehrsatz 39 mit der Anmerkung zu Lehrsatz 41 dieses Teils.

XXXV.

Wohlwollen ist die Begierde, dem wohlzuthun, den wir bemitleiden.

S. die Anmerkungen zu Lehrsatz 27 dieses Teils.

XXXVI.

Zorn ist die Begierde, durch welche wir aus Haß gegen jemand angetrieben werden, dem Böses zuzufügen, den wir hassen.

S. Lehrsatz 39 dieses Teils.

XXXVII.

Rachsucht ist die Begierde, durch welche wir aus Gegenhaß angetrieben werden, dem Böses zuzufügen, der uns aus Haß Böses zugefügt hat.

S. Zusatz II zu Lehrsatz 40 dieses Teils mit seiner Anmerkung.

XXXVIII.

Grausamkeit oder **Wut** ist die Begierde, durch welche jemand angetrieben wird, dem Böses zuzufügen, den wir lieben, oder den wir bemitleiden.

Erläuterung.

Der Grausamkeit wird die Milde gegenübergestellt, welche aber kein Leiden ist, sondern die Macht des Gemüts, mit welcher der Mensch den Zorn oder die Rachsucht bändigt.

XXXIX.

Scheu ist die Begierde, ein größeres Übel, das wir befürchten, durch ein geringeres zu vermeiden.

S. Anmerkung zu Lehrsatz 39 dieses Teils.

XL.

Kühnheit ist die Begierde, durch welche jemand angetrieben wird, etwas zu thun, trotz einer damit verbundenen Gefahr, die andere seinesgleichen von dieser That abhält.

XLI.

Ängstlichkeit wird dem beigelegt, dessen Begierde eingeschränkt wird durch die Furcht vor einer Gefahr, welcher sich andere seinesgleichen beherzt unterziehen.

Erläuterung.

Ängstlichkeit ist also nichts anderes als Furcht vor einem Übel, das die meisten nicht zu fürchten pflegen. Ich rechne sie daher nicht zu den Affekten der Begierde. Dennoch wollte ich sie hier nicht unerklärt lassen, weil sie, sofern wir die Begierde ins Auge fassen, dem Affekt der Kühnheit in der That entgegengesetzt ist.

XLII.

Bestürzung wird dem beigelegt, dessen Begierde, ein Übel zu vermeiden, eingeschränkt wird durch die Verwunderung über ein Übel, das er fürchtet.

Erläuterung.

Die Bestürzung ist daher eine Art der Ängstlichkeit. Weil aber die Bestürzung aus einer doppelten Furcht entspringt, so kann man sie treffender definieren als: Furcht, die den verblüfften und schwankenden Menschen so erfaßt,

daß er das Übel nicht abwenden kann. Ich sage den „verblüfften", sofern wir in der Verwunderung den Grund erblicken, daß seine Begierde, das Übel abzuwenden, eingeschränkt wird. Ich sage aber den „schwankenden", sofern wir erkennen, daß diese Begierde durch die Furcht vor einem andern Übel eingeschränkt wird, das ihn ebenso schreckt, so daß er nicht weiß, welches von beiden er abwenden soll.

S. hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 39 und die Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils. Über Ängstlichkeit und Kühnheit s. die Anmerkung zu Lehrsatz 51 dieses Teils.

XLIII.

Menschenfreundlichkeit oder Leutseligkeit ist die Begierde, zu thun, was den Menschen gefällt, und zu unterlassen, was ihnen mißfällt.

XLIV.

Ehrgeiz ist unmäßige Begierde nach Ehre.

Erläuterung.

Ehrgeiz ist eine Begierde, durch welche alle Affekte (nach den Lehrsätzen 27 und 31 dieses Teils) genährt oder verstärkt werden. Daher ist dieser Affekt beinahe unüberwindlich. Denn so lange der Mensch von irgend einer andern Begierde erfaßt ist, ist er notwendig zugleich von dieser erfaßt. „Die besten Menschen," sagt Cicero,*) „werden sehr stark von Ruhmbegierde geleitet. Sogar die Philosophen setzen ihre Namen auf die Bücher, die sie über Verachtung des Ruhms schreiben u. s. f."

XLV.

Schwelgerei ist die unmäßige Begierde, oder auch Liebe, zum Schmausen.

---

*) In seiner Rede für Archias 11.

XLVI.

Trunksucht ist unmäßige Begierde und Liebe zum Zechen.

XLVII.

Habsucht (Geiz) ist unmäßige Begierde und Liebe zu Reichtümern.

XLVIII.

Lüsternheit ist Begierde und Liebe zur fleischlichen Vermischung.

Erläuterung.

Man pflegt diese Begierde zur Begattung, mag sie eine mäßige oder unmäßige sein, Lüsternheit zu nennen.

Diese fünf Affekte haben (wie ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 56 erinnert habe) keinen Gegensatz. Denn die **Leutseligkeit** ist eine Art des Ehrgeizes; s. darüber die Anmerkung zu Lehrsatz 29 dieses Teils. Die **Mäßigkeit**, die **Nüchternheit** und die **Keuschheit** bezeichnen eine Macht des Geistes, nicht aber ein Leiden, wie ich ebenfalls bereits erwähnt habe. Und obgleich es vorkommt, daß ein habsüchtiger, ehrgeiziger, oder furchtsamer Mensch sich des Übermaßes im Essen, Trinken und Beischlaf enthält, so sind doch Habsucht, Ehrgeiz und Furcht keine Gegensätze zu Schwelgerei, Trunksucht und Lüsternheit. Denn der Habsüchtige (Geizige) möchte in der Regel gern an fremder Tafel schwelgen. Der Ehrgeizige aber wird, wenn er hoffen kann, daß es verborgen bleibt, sich in keiner Sache mäßigen; ja, wenn er unter Zechern und Lüstlingen lebt, wird er, eben weil er ehrgeizig ist, sich diesen Lastern nur um so mehr hingeben. Der Furchtsame endlich thut das, was er nicht thun möchte. Denn wenn auch der Geizige, um dem Tod zu entgehen, seine Reichtümer ins Meer wirft, bleibt er doch ein Geiziger. Und wenn der Lüstling betrübt ist, weil er seinem Hang nicht fröhnen

kann, so hört er damit nicht auf, lüstern zu sein. Überhaupt beziehen sich diese Affekte nicht sowohl auf die eigentlichen Handlungen des Schmausens, Zechens 2c., als auf das Verlangen und die Liebe. Es kann somit diesen Affekten nichts gegenübergestellt werden, als der Edelsinn und die Selbstbeherrschung; darüber im folgenden.

Über die Definitionen der Eifersucht und der übrigen Gemütsschwankungen gehe ich hinweg, sowohl deswegen, weil sie durch eine Verbindung der bereits definierten Affekte entstehen, als auch darum, weil die meisten keine Namen haben; was zeigt, daß für das praktische Leben schon eine allgemeine Kenntnis derselben genügt.

Aus den Definitionen der Affekte, die wir erläutert haben, geht übrigens mit Klarheit hervor, daß sie alle aus der Begierde, der Lust, oder der Unlust entspringen, oder vielmehr, daß alle nichts anderes sind, als eben diese drei Affekte, von denen jeder mit verschiedenen Namen belegt wird, je nach den verschiedenen äußerlichen Beziehungen und Benennungen.

Wenn wir nun diese drei Hauptaffekte, wie auch das, was oben über die Natur des Geistes ausgeführt wurde, ins Auge fassen, so werden wir die Affekte, sofern sie sich nur auf den Geist beziehen, folgendermaßen definieren können.

Allgemeine Definition der Affekte.

Ein Affekt, auch Leidenschaft genannt, ist eine verworrene Idee, durch welche der Geist von seinem Körper, oder einem Teil desselben, eine größere oder geringere Existenzkraft bejaht, als vorher, und durch deren Vorhandensein der Geist selbst bestimmt wird, mehr an dies, als an jenes zu denken.

Erläuterung.

Ich sage zuerst, ein Affekt, auch Leidenschaft genannt, sei eine verworrene Idee. Denn ich habe gezeigt, (s. Lehrsatz 3 dieses Teils,) daß der Geist nur insofern leidet, sofern er inadäquate oder verworrene Ideen hat. — Ich sage ferner, durch welche der Geist von seinem Körper, oder einem Teil desselben, eine größere oder geringere Existenzkraft bejaht, als vorher. Denn alle Ideen, welche wir von Körpern haben, zeigen (nach Zusatz II zu Lehrsatz 16, Teil 2,) mehr den wirklichen Zustand unseres Körpers, als die Natur des äußern Körpers an. Diejenige Idee aber, welche die Form des Affekts ausmacht, muß denjenigen Zustand des Körpers, oder eines Teils desselben, anzeigen oder ausdrücken, welchen der Körper, oder ein Teil desselben dadurch hat, daß sein Thätigkeitsvermögen, oder seine Existenzkraft, vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird.

Es ist aber zu beachten, daß, wenn ich sage: „eine größere oder geringere Existenzkraft als vorher", ich nicht meine, daß der Geist den gegenwärtigen Zustand des Körpers mit dem vergangenen vergleicht, sondern daß die Idee, welche die Form des Affekts ausmacht, vom Körper etwas bejaht, was thatsächlich mehr oder weniger Realität in sich schließt, als vorher. Und weil das Wesen des Geistes darin besteht, (nach den Lehrsätzen 11 und 13, Teil 2,) daß er die wirkliche Existenz seines Körpers bejaht, und wir unter Vollkommenheit das eigentliche Wesen eines Dinges verstehen, so folgt, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, sobald es geschieht, daß er von seinem Körper, oder von einem Teil desselben, etwas bejaht, was mehr oder weniger Realität in sich schließt, als vorher. Wenn ich also oben sagte, daß das Denkvermögen des Geistes vermehrt oder vermindert werde, so wollte ich nichts anderes sagen, als daß der Geist von

seinem Körper, oder von einem Teil desselben, eine Idee gebildet habe, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als er von seinem Körper vorher bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglichkeit des Objekts geschätzt.

Ich habe endlich noch hinzugefügt, und durch deren Vorhandensein der Geist selbst bestimmt wird, mehr an dies, als an jenes zu denken, um damit außer der Natur der Lust und der Unlust, welche der erste Teil der Definitionen erläutert, auch die Natur der Begierde auszudrücken.

Ende des Dritten Teils.

Vierter Teil.

Über die menschliche Unfreiheit, oder die Macht der Affekte.

Vorwort.

Die menschliche Ohnmacht im Mäßigen und Einschränken der Affekte nenne ich Unfreiheit. Denn der den Affekten unterworfene Mensch steht nicht unter seinen eigenen Gesetzen, sondern unter denen des Schicksals, dessen Macht er dermaßen unterworfen ist, daß er oft gezwungen ist, dem Schlimmeren zu folgen, obgleich er das Bessere sieht. Die Ursache hiervon, und was außerdem die Affekte Gutes und Schlimmes haben, will ich in diesem Teil auseinandersetzen. Bevor ich aber beginne, möchte ich einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und über das Gute und Schlechte vorausschicken.

Wenn jemand sich vorsetzt, irgend einen Gegenstand zu machen, und er hat ihn vollendet, so wird nicht nur er selbst, sondern jeder, der den Geist des Verfertigers dieses Werks und seinen Zweck genau kennt, oder zu kennen glaubt, sagen, der Gegenstand sei vollkommen. Angenommen z. B., jemand habe irgend ein Werk gesehen, (und zwar ein unfertiges,) und er weiß, daß der Zweck des Verfertigers ist, ein Haus zu bauen, so wird er das Haus für unvollkommen erklären; für vollkommen dagegen, sobald er das Werk soweit gediehen sieht, als es der Verfertiger

beabsichtigte. Sieht aber jemand irgend ein Werk, dessengleichen er niemals gesehen hat, und kennt er den Geist des Verfertigers nicht, so wird er natürlich nicht wissen können, ob dieses Werk vollkommen oder unvollkommen ist. Dies scheint die ursprüngliche Bedeutung dieser Wörter gewesen zu sein.

Als nun aber die Menschen anfingen, allgemeine Ideen zu bilden, und Musterbilder von Häusern, Bauten, Türmen u. s. f. zu ersinnen, und dann die einen Musterbilder den andern vorzuziehen, kam es, daß jeder das vollkommen nannte, was er mit der allgemeinen Idee, die er von dem betreffenden Gegenstand gebildet hatte, übereinstimmen sah, unvollkommen hingegen, was er mit dem Urbild, das er sich gebildet, nicht ganz übereinstimmen sah, wenn es auch der Absicht des Verfertigers nach ganz und gar vollendet war.

Aus keinem andern Grunde scheint man auch gemeiniglich die Naturgegenstände, die nämlich nicht von Menschenhand gemacht sind, vollkommen oder unvollkommen genannt zu haben. Denn sowohl von den natürlichen Dingen, wie von den künstlichen, pflegen die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, die ihnen als Musterbilder der Dinge gelten und welche, wie sie glauben, die Natur, (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut,) vor Augen hat, und sich als Musterbilder aufstellt. Wenn sie daher in der Natur etwas entstehen sehen, was mit dem angenommenen Musterbild des betreffenden Dinges nicht ganz übereinstimmt, so glauben sie, die Natur selbst habe da einen Fehler gemacht, oder ein Versehen begangen, und das betreffende Ding sei unvollkommen.

Wir sehen daher, daß die Menschen gewöhnt sind, die natürlichen Dinge mehr im vorurteilsvollen Sinne, als im Sinne wahrer Erkenntnis, vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn im Anhang zum Ersten Teil habe ich gezeigt, daß die Natur nicht um eines Zwecks

willen handelt. Jenes ewige und unendliche Wesen, das wir Gott oder Natur nennen, handelt vielmehr mit derselben Notwendigkeit, mit welcher es existiert. Denn ich habe gezeigt, (Lehrsatz 16, Teil 1,) daß dieses Wesen durch dieselbe Notwendigkeit seiner Natur handelt, durch welche es existiert. Der Grund also, oder die Ursache, weshalb Gott oder die Natur handelt, und weshalb Gott oder die Natur existiert, ist eine und dieselbe. Wie sie also um keines Zweckes willen existiert, so handelt sie auch um keines Zweckes willen; vielmehr, wie es für ihre Existenz keinen Anfangsgrund oder Endzweck giebt, so auch für ihr Handeln.

Was man aber Endursache (Zweck) nennt, ist nichts anderes, als das menschliche Verlangen selbst, sofern es als der Anfangsgrund, oder die erste Ursache eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, das Bewohnen sei die Endursache dieses oder jenes Hauses gewesen, so verstehen wir doch gewiß nichts anderes darunter, als daß der Mensch darum, weil er sich die Annehmlichkeiten eines häuslichen Lebens vorstellte, das Verlangen hatte, ein Haus zu bauen. Daher ist das Bewohnen, sofern es als Endursache betrachtet wird, nichts als dieses einzelne Verlangen, welches thatsächlich die wirkende Ursache ist; die deswegen als erste Ursache betrachtet wird, weil die Menschen die Ursachen ihres Verlangens in der Regel nicht kennen. Denn die Menschen sind, wie ich schon oft gesagt habe, wohl ihres Thuns und ihres Verlangens bewußt, aber der Ursachen, von denen sie bestimmt werden, etwas zu verlangen, unkundig. — Überdies zähle ich die Redensarten, daß die Natur manchmal Fehler mache oder Versehen begehe, und unvollkommene Dinge hervorbringe, zu den Fiktionen, von denen ich im Anhang zum Ersten Teil gesprochen habe.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind also thatsächlich nur Formen des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derselben Art oder Gattung miteinander vergleichen.

Aus diesem Grunde habe ich oben (Definition 6, Teil 2,) gesagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit eins und dasselbe verstehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur unter Eine Gattung zu bringen, die man die allgemeinste nennt, nämlich den Begriff Sein, welcher allen Individuen der Natur überhaupt zukommt. Sofern wir daher die Individuen der Natur unter diese Gattung bringen und miteinander vergleichen, und wahrnehmen, daß die einen mehr Sein oder Realität haben, als die andern, insofern sagen wir, daß die einen vollkommener sind, als die andern. Und sofern wir ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung in sich schließt, wie Grenze, Ende, Ohnmacht u. dgl., insofern nennen wir sie unvollkommen; weil sie unsern Geist nicht ebenso erregen, wie jene, die wir vollkommen nennen, nicht aber darum, weil ihnen etwas fehlt, was zu ihnen gehört, oder weil die Natur ein Versehen begangen hätte. Denn nichts kommt der Natur eines Dinges zu, als das, was aus der Notwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt; und alles, was aus der Notwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, das geschieht notwendig.

Was das Gute und Schlechte anbelangt, so bezeichnen auch diese Namen nichts Positives in den Dingen, wenn man nämlich die Dinge an und für sich betrachtet, sondern sie sind nur Formen des Denkens, oder Begriffe, die wir dadurch bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu gleicher Zeit gut und schlecht, und auch indifferent sein. Z. B. die Musik ist für den Schwermütigen gut, für den Trauernden schlecht, für den Tauben weder gut noch schlecht.

Obgleich sich nun aber die Sache so verhält, müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil ich eine Idee des Menschen bilden will, die wir als Muster der menschlichen Natur vor Augen haben, wird es uns von Nutzen sein, diese Wörter im erwähnten Sinne beizubehalten.

Unter gut werde ich daher im folgenden das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, uns dem Muster der menschlichen Natur, das wir uns aufstellen, mehr und mehr zu nähern. Unter schlecht dagegen das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, diesem Muster ähnlich zu sein.

Ferner werde ich die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, sofern sie sich diesem Exemplar mehr oder weniger nähern. Denn es muß besonders darauf aufmerksam gemacht werden, daß, wenn ich sage, jemand geht von geringerer zu größerer Vollkommenheit über, und umgekehrt, ich nicht meine, daß er in ein anderes Wesen, oder in eine andere Form verwandelt wird, — denn ein Pferd z. B. hört auf, ein Pferd zu sein, ob es in einen Menschen, oder in ein Insekt verwandelt würde, — sondern daß wir sein Thätigkeitsvermögen, sofern es aus seiner eigenen Natur erkannt wird, als vermehrt oder vermindert begreifen.

Endlich werde ich unter Vollkommenheit im allgemeinen, wie schon gesagt, die Realität begreifen, d. h. das Wesen eines jeden Dinges, sofern es auf gewisse Weise existiert und wirkt, ohne dabei auf seine Dauer Rücksicht zu nehmen. Denn kein Einzelding kann deswegen vollkommener genannt werden, weil es längere Zeit im Dasein verharrt hat. Denn die Dauer der Dinge kann aus ihrem Wesen nicht bestimmt werden, weil ja das Wesen der Dinge keine sichere und bestimmte Zeit der Existenz in sich schließt. Jedes Ding vielmehr, mag es mehr oder weniger vollkommen sein, wird mit derselben Kraft, mit der es zu existieren angefangen hat, immer in der Existenz verharren können, so daß in dieser Hinsicht alle Dinge einander gleich sind.

Definitionen.

1) Unter gut verstehe ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist.

2) Unter schlecht aber verstehe ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns hindert, ein Gutes zu erlangen.
(S. hierüber das vorstehende Vorwort am Schluß.)

3) Ich nenne die Einzeldinge zufällige, sofern wir, wenn wir bloß ihr Wesen ins Auge fassen, nichts finden, was ihre Existenz notwendig setzt, oder was sie notwendig ausschließt.

4) Ich nenne die Einzeldinge mögliche, wenn wir, sofern wir die Ursachen, durch welche sie hervorgebracht werden müssen, ins Auge fassen, nicht wissen, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.
(In der 1. Anmerkung zu Lehrsatz 33, Teil 1, habe ich zwischen möglich und zufällig keinen Unterschied gemacht, weil es dort nicht nötig war, dies scharf zu unterscheiden.)

5) Unter entgegengesetzten Affekten werde ich im folgenden diejenigen verstehen, welche den Menschen nach verschiedenen Richtungen treiben, obgleich sie derselben Gattung angehören; wie Verschwendung und Geiz, welche Arten der Liebe sind, und nicht von Natur, sondern durch einen Nebenumstand Gegensätze sind.

6) Was ich unter Affekt für ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich in den beiden Anmerkungen zu Lehrsatz 18 im Dritten Teil auseinandergesetzt; siehe diese.
(Es muß hier aber besonders darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir uns die zeitliche Entfernung, ebenso wie die räumliche, nur bis zu einer gewissen Grenze deutlich

vorstellen können; d. h., so wie alle Objekte, welche mehr als zweihundert Fuß von uns entfernt sind, oder deren Abstand von unserem Standort die Entfernung überschreitet, die wir uns deutlich vorstellen, in gleich weiter Entfernung und auf der gleichen Fläche sich zu befinden scheinen, ebenso scheinen auch die Objekte, deren Existenz in einen Zeitpunkt fällt, der von der Gegenwart durch einen längeren Zeitraum getrennt ist, als wir deutlich vorzustellen pflegen, sämtlich gleich fern von der Gegenwart abzuliegen, und sie kommen uns wie gleichzeitige Dinge vor.)

7) Unter Zweck, um dessentwillen wir etwas thun, verstehe ich das Verlangen darnach.

8) Unter Tugend und Vermögen (Fähigkeit, Macht, Kraft,) verstehe ich eins und dasselbe. Das heißt, (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) die Tugend, sofern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das eigentliche Wesen, oder die eigentliche Natur des Menschen, sofern er die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden kann.

Axiom.

Es giebt in der Natur kein Einzelding, das nicht von einem andern mächtigeren und stärkeren übertroffen würde. Es giebt vielmehr immer ein anderes mächtigeres, als das gegebene, von dem dieses zerstört werden kann.

Erster Lehrsatz.

Nichts von dem, was eine falsche Idee Positives enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, aufgehoben.

Beweis.

Die Falschheit besteht in dem bloßen Mangel der Erkenntnis, welche die inadäquaten Ideen in sich schließen (nach Lehrsatz 35, Teil 2); sie haben aber selbst nichts Positives, wegen dessen sie falsch heißen, (nach Lehrsatz 33, Teil 2,) sondern sind im Gegenteil, sofern sie auf Gott bezogen sind, wahr (nach Lehrsatz 32, Teil 2). Wenn also das, was die falsche Idee Positives hat, durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, aufgehoben würde, so würde demnach die wahre Idee durch sich selbst aufgehoben werden, was (nach Lehrsatz 4, Teil 3,) widersinnig wäre. Folglich wird nichts von dem, was eine falsche Idee u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz erhellt noch deutlicher aus Zusatz II zu Lehrsatz 16 im Zweiten Teil. Denn die Vorstellung ist eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußern Körpers anzeigt; zwar nicht deutlich, sondern verworren. Daher kommt es, daß man sagt, der Geist irrt. Wenn wir z. B. die Sonne betrachten, stellen wir uns vor, sie sei ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt, und hierin täuschen wir uns so lange, als wir ihren wahren Abstand nicht

kennen. Durch die Erkenntnis ihres Abstands wird nun zwar der Irrtum gehoben, nicht aber die Vorstellung, d. h. die Idee der Sonne, welche deren Natur nur insofern ausdrückt, sofern der Körper von ihr erregt wird. Daher werden wir, auch wenn wir ihren wahren Abstand kennen, dennoch die Vorstellung haben, daß sie uns nahe sei. Denn, wie ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 35 des Zweiten Teils gesagt habe, nicht deswegen stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihren wahren Abstand nicht kennen, sondern weil der Geist insofern die Größe der Sonne begreift, sofern der Körper von ihr erregt wird. — So auch, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Sonnenstrahlen nach unsern Augen zurückgeworfen werden, haben wir die Vorstellung, als wären sie im Wasser, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. — Und so sind auch die übrigen Vorstellungen, durch welche der Geist getäuscht wird, mögen sie den natürlichen Zustand des Körpers, oder die Vermehrung oder Verminderung seines Thätigkeitsvermögens anzeigen, dem Wahren nicht entgegengesetzt, noch verschwinden sie durch dessen Gegenwart. — Zwar geschieht es, daß, wenn wir fälschlich ein Übel fürchten, die Furcht verschwindet, sobald wir die wahre Sachlage erfahren haben. Umgekehrt aber geschieht es ebenfalls, daß, wenn wir ein Übel fürchten, welches sicher kommen wird, die Furcht gleichfalls verschwindet, wenn uns die Sachlage falsch dargestellt wird. — Die Vorstellungen verschwinden also nicht durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, sondern weil ihnen andere stärkere entgegentreten, welche die gegenwärtige Existenz der vorgestellten Dinge ausschließen, wie ich im Zweiten Teil, Lehrsatz 17, gezeigt habe.

Zweiter Lehrsatz.

Wir leiden insofern, sofern wir ein Teil der Natur sind, welcher für sich allein, ohne andere, nicht begriffen werden kann.

Beweis.

Wir heißen leidend, wenn etwas in uns entsteht, wovon wir nur die partielle Ursache sind, (nach Definition 2, Teil 3,) d. h., (nach Definition 1, Teil 3,) etwas, das aus den bloßen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann. Also leiden wir, sofern wir ein Teil der Natur sind, der für sich allein, ohne andere, nicht begriffen werden kann. — W. z. b. w.

Dritter Lehrsatz.

Die Macht (Kraft), mit welcher der Mensch im Existieren verharrt, ist eine beschränkte, und wird von dem Vermögen der äußern Ursachen unendlich übertroffen.

Beweis.

Der Satz erhellt aus dem Axiom dieses Teils. Denn, ist der Mensch gegeben, so giebt es etwas anderes, etwa A, das mächtiger ist, und ist A gegeben, so giebt es wieder etwas anderes, etwa B, das mächtiger ist, als A, und so ins Unendliche. Also wird das Vermögen des Menschen durch das Vermögen eines andern Dinges beschränkt, und von dem Vermögen der äußern Ursachen unendlich überragt. — W. z. b. w.

Vierter Lehrsatz.

Es ist unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er keine andere Veränderungen erleiden

könne, als solche, die aus seiner Natur allein begriffen werden können, und deren adäquate Ursache er ist.

Beweis.

Das Vermögen, womit die Einzeldinge, und folglich auch der Mensch, sein Sein erhält, ist das Vermögen Gottes oder der Natur selbst, (nach Zusatz zu Lehrsatz 24, Teil 1,) nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das wirkliche menschliche Wesen ausgedrückt werden kann (nach Lehrsatz 7, Teil 3). Also ist das Vermögen des Menschen, sofern es durch dessen wirkliches Wesen ausgedrückt wird, ein Teil des unendlichen Vermögens, d. h. (nach Lehrsatz 34, Teil 1,) Wesens Gottes oder der Natur. Damit ist das erste bewiesen. — Ferner, wenn es möglich wäre, daß der Mensch keine andere Veränderungen erleiden könne, als solche, die aus seiner Natur allein begriffen werden können, so würde daraus folgen, (nach Lehrsatz 4 und 6, Teil 3,) daß er nicht vergehen könne, sondern daß er notwendig immer existiere. Und zwar müßte dies entweder aus einer Ursache folgen, deren Vermögen endlich ist, oder aus einer Ursache, deren Vermögen unendlich ist. Nämlich, entweder aus dem bloßen Vermögen des Menschen, der bei dieser Annahme die Fähigkeit haben müßte, alle Veränderungen, die von äußeren Ursachen herrühren könnten, von sich fern zu halten; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, von welcher alles einzelne so geleitet würde, daß der Mensch keine andere Veränderungen erleiden könnte, als solche, welche zu seiner Erhaltung dienen. Das erste aber ist (nach dem vorigen Lehrsatz, dessen Beweis ein allgemeiner und auf alle Einzeldinge anwendbar ist,) widersinnig. Wenn es also möglich wäre, daß der Mensch keine andere Veränderungen erlitte, als solche, die durch die Natur des Menschen allein begriffen werden können, und daß er folglich (wie bereits gezeigt) immer existierte, so müßte dies aus dem unendlichen Vermögen Gottes folgen

Folglich müßte (nach Lehrsatz 16, Teil 1,) aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur, sofern sie als durch die Idee eines Menschen erregt betrachtet wird, die Ordnung der ganzen Natur, sofern sie unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung begriffen wird, abgeleitet werden. Daraus würde dann folgen, (nach Lehrsatz 21, Teil 1,) daß der Mensch unendlich wäre, was (nach dem ersten Teil dieses Beweises) widersinnig ist. Es ist also nicht möglich, daß der Mensch keine andere Veränderungen erleidet, als solche, deren adäquate Ursache er selbst ist. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch notwendig immer den Leiden*) unterworfen ist, und daß er der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und ihr gehorcht, und ihr, soweit es die Natur der Dinge erfordert, sich anpaßt.

Fünfter Lehrsatz.

Die Macht und das Wachstum eines jeglichen Leidens, und sein Verharren in der Existenz, erklärt sich nicht durch das Vermögen, womit wir in der Existenz zu verharren streben, sondern aus dem Vermögen der äußern Ursache, verglichen mit dem unserigen.

Beweis.

Das Wesen des Leidens kann nicht durch unser Wesen allein ausgedrückt werden, (nach den Definitionen 1 und 2, Teil 3,) d. h., (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) das Vermögen des Leidens kann nicht erklärt werden durch das Vermögen, womit wir in unserem Sein zu verharren streben, sondern muß (wie in Lehrsatz 16, Teil 2, gezeigt ist) notwendig

*) S. die Anmerkung zum Zusatz zu Lehrsatz 1, Teil 3.

durch das Vermögen der äußern Ursache, verglichen mit dem unsrigen, erklärt werden. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Die Macht irgend eines Leidens, oder Affekts, kann die übrigen Handlungen des Menschen, oder sein Vermögen, übertreffen, derart, daß der Affekt dem Menschen hartnäckig anhaftet.

Beweis.

Die Macht und das Wachstum eines jeglichen Leidens, und sein Beharren in der Existenz, erklärt sich aus dem Vermögen der äußern Ursache, verglichen mit dem unsrigen (nach dem vorigen Lehrsatz). Sie kann daher (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) das Vermögen des Menschen übertreffen u. s. f. — W. z. b. w.

Siebenter Lehrsatz.

Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch einen andern, entgegengesetzten und stärkeren Affekt.

Beweis.

Ein Affekt ist, sofern er auf den Geist bezogen wird, eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Existenzkraft als vorher von seinem Körper bejaht. (Nach der allgemeinen Definition der Affekte, die man am Schluß des Dritten Teils findet.) Wenn also der Geist von irgend einem Affekt bestürmt wird, wird zugleich der Körper von einer Erregung ergriffen, durch welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird. Nun erhält diese Körpererregung (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) die Macht, in ihrem Sein zu beharren, von ihrer Ursache. Sie kann daher nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch

eine körperliche Ursache, (nach Lehrsatz 6, Teil 2,) durch welche der Körper von einer entgegengesetzten (nach Lehrsatz 5, Teil 3,) und stärkeren (nach dem Axiom dieses Teils) Erregung ergriffen wird. Es wird also der Geist (nach Lehrsatz 12, Teil 2,) von der Idee einer stärkeren, und der ersten entgegengesetzten Erregung erregt; d. h., (nach der allgemeinen Definition der Affekte,) der Geist wird von einem stärkeren und dem ersten entgegengesetzten Affekt erregt, der also die Existenz des ersten ausschließt oder aufhebt. Mithin kann ein Affekt nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt. — W. z. b. w.

Zusatz.

Ein Affekt kann, sofern er auf den Geist bezogen wird, nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch die Idee einer entgegengesetzten Körpererregung, die stärker ist, als die Erregung, die wir erleiden. Denn ein Affekt, den wir erleiden, kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch einen ihm entgegengesetzten und stärkeren Affekt, (nach dem vorigen Lehrsatz,) d. h., (nach der allgemeinen Definition der Affekte,) durch die Idee einer stärkeren Körpererregung, welche jener Erregung, die wir erleiden, entgegengesetzt ist.

Achter Lehrsatz.

Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts anderes, als der Affekt der Lust oder Unlust, sofern wir uns desselben bewußt sind.

Beweis.

Wir nennen das gut oder schlecht, was der Erhaltung unseres Seins nützt oder schadet, (nach den Definitionen 1 und 2 dieses Teils,) d. h., (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) was

unser Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt. Sofern wir daher (nach der Definition von Lust und Unlust, s. dieselbe in der Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) wahrnehmen, daß uns irgend ein Ding mit Lust oder Unlust erregt, nennen wir es gut oder schlecht. Also ist die Erkenntnis des Guten oder Schlechten nichts anderes, als die Idee der Lust und Unlust, die aus dem Lust- oder Unlustaffekt selbst notwendig folgt (nach Lehrsatz 22, Teil 2). Diese Idee ist aber in derselben Weise mit dem Affekt vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist (nach Lehrsatz 21, Teil 2); d. h., (wie in der Anmerkung desselben Lehrsatzes gezeigt worden,) diese Idee unterscheidet sich in Wirklichkeit von dem Affekt selbst, oder (nach der allgemeinen Definition der Affekte) von der Idee der Körpererregung, durch nichts, als durch den bloßen Begriff. Folglich ist diese Erkenntnis des Guten und Schlechten nichts anderes, als der Affekt selbst, sofern wir uns desselben bewußt sind. — W. z. b. w.

Neunter Lehrsatz.

Ein Affekt, von dessen Ursache wir uns vorstellen, daß sie in der Gegenwart bei uns ist, ist stärker, als wenn wir uns vorstellen, daß sie nicht bei uns ist.

Beweis.

Die Vorstellung ist eine Idee, durch welche der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet, (s. deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 17, Teil 2,) die aber mehr den Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußern Dinges anzeigt (nach Zusatz II zu Lehrsatz 16, Teil 2). Ein Affekt ist also (nach der allgemeinen Definition der Affekte) eine Vorstellung, sofern sie den Zustand des Körpers anzeigt. Eine Vorstellung ist aber (nach Lehrsatz 17, Teil 2,) kräftiger, so lange wir uns nichts vor-

stellen, was die gegenwärtige Existenz des äußern Dinges ausschließt. Folglich ist auch ein Affekt, von dessen Ursache wir uns vorstellen, daß sie in der Gegenwart bei uns ist, kräftiger oder stärker, als wenn wir uns vorstellen, daß sie nicht bei uns ist. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Als ich oben im Dritten Teil, Lehrsatz 18, sagte, daß wir durch die Vorstellung eines zukünftigen oder vergangenen Dinges von demselben Affekt erregt werden, als wenn das Ding, das wir uns vorstellen, gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, daß dies wahr sei, sofern wir bloß die Vorstellung des Dinges selbst ins Auge fassen; denn diese ist von gleicher Natur, ob wir uns das Ding vorgestellt haben oder nicht. Ich habe jedoch nicht in Abrede gestellt, daß die Vorstellung schwächer wird, wenn wir andere Dinge als uns gegenwärtig betrachten, welche die gegenwärtige Existenz des zukünftigen Dinges ausschließen. Ich habe dies dort zu bemerken unterlassen, weil ich die Macht der Affekte erst in diesem Teile behandeln wollte.

Zusatz.

Die Vorstellung eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, d. h. eines Dinges, das wir mit Beziehung auf die zukünftige oder vergangene Zeit, unter Ausschluß der gegenwärtigen, betrachten, ist, bei sonst gleichen Umständen, schwächer, als die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges. Dementsprechend ist auch der Affekt für ein zukünftiges oder vergangenes Ding, bei sonst gleichen Umständen, weniger heftig, als der Affekt für ein gegenwärtiges Ding.

Zehnter Lehrsatz.

Gegen ein zukünftiges Ding, von dem wir uns vorstellen, daß es in Bälde gegenwärtig sein wird, werden wir kräftiger erregt, als wenn wir uns vorstellen, daß die Zeit seiner Existenz von der Gegenwart weiter entfernt ist. Und durch die Erinnerung an ein Ding, von dem wir uns vorstellen, daß es noch nicht lange vergangen ist, werden wir ebenfalls kräftiger erregt, als wenn wir uns vorstellen, daß es schon lange vergangen ist.

Beweis.

Denn sofern wir uns ein Ding als nahe bevorstehend, oder als noch nicht lange vergangen vorstellen, stellen wir uns eben dadurch etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns die Zeit seiner Existenz in der Zukunft oder in der Vergangenheit weiter von der Gegenwart entfernt vorstellen (wie von selbst klar). Daher werden wir (nach dem vorigen Lehrsatz) insofern kräftiger gegen es erregt werden. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Aus dem, was ich zur Definition 6 dieses Teils bemerkt habe, folgt, daß wir gegen Objekte, welche von der Gegenwart durch einen so großen Zeitraum getrennt sind, daß wir ihn durch die Vorstellung nicht genau bestimmen können, gleich schwach erregt werden, auch wenn wir wissen, daß sie selbst von einander durch einen großen Zeitraum getrennt sind.

Elfter Lehrsatz.

Der Affekt gegen ein Ding, das wir als notwendig vorstellen, ist bei sonst gleichen Umständen kräftiger, als gegen ein mögliches oder zufälliges, d. h. nicht notwendiges.

Beweis.

Sofern wir uns ein Ding als notwendig vorstellen, insofern bejahen wir seine Existenz. Umgekehrt verneinen wir die Existenz eines Dinges, sofern wir es uns als nicht notwendig vorstellen (nach Anmerkung 1 zu Lehrsatz 33, Teil 1). Somit ist (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) der Affekt gegen ein notwendiges Ding, bei sonst gleichen Umständen, kräftiger, als gegen ein nicht notwendiges. — W. z. b. w.

Zwölfter Lehrsatz.

Der Affekt gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es in der Gegenwart nicht existiert, und das wir uns als möglich vorstellen, ist bei sonst gleichen Umständen kräftiger, als gegen ein zufälliges.

Beweis.

Sofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines andern Dinges erregt, welche die Existenz jenes Dinges setzt (nach Definition 3 dieses Teils); vielmehr stellen wir uns (der Voraussetzung gemäß) manches vor, was seine gegenwärtige Existenz ausschließt. Sofern wir uns aber ein Ding als in Zukunft möglich vorstellen, insofern stellen wir uns etwas vor, was seine Existenz setzt, (nach Definition 4 dieses Teils,) d. h., (nach Lehrsatz 18, Teil 3,) was Hoffnung und Furcht nährt. Folglich ist der Affekt gegen ein mögliches Ding heftiger. — W. z. b. w.

Zusatz.

Der Affekt gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es in der Gegenwart nicht existiert, und das wir uns als zufällig vorstellen, ist um vieles schwächer, als wenn wir uns vorstellten, daß das Ding in der Gegenwart bei uns sei.

Beweis.

Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns in der Gegenwart existierend vorstellen, ist kräftiger, als wenn wir es als zukünftig vorstellen würden, (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils,) und er ist noch um vieles heftiger, als gegen ein zukünftig vorgestelltes Ding, wenn dieser zukünftige Zeitpunkt von der Gegenwart sehr fern vorgestellt wird (nach Lehrsatz 10 dieses Teils). Es ist also der Affekt gegen ein Ding, von dem wir uns vorstellen, daß die Zeit seiner Existenz von der Gegenwart sehr fern ist, viel schwächer, als wenn wir es als gegenwärtig vorstellten; er ist aber gleichwohl (nach dem obigen Lehrsatz) kräftiger, als wenn wir dasselbe Ding als zufällig vorstellten. Somit ist der Affekt gegen ein zufälliges Ding um vieles schwächer, als wenn wir uns vorstellen würden, daß das Ding in der Gegenwart bei uns sei. — W. z. b. w.

Dreizehnter Lehrsatz.

Der Affekt gegen ein zukünftiges Ding, von dem wir wissen, daß es in der Gegenwart nicht existiert, ist bei sonst gleichen Umständen schwächer, als der Affekt gegen ein vergangenes Ding.

Beweis.

Sofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir von keiner Vorstellung eines andern Dinges erregt, welche die Existenz jenes Dinges setzt, (nach Definition 3 dieses Teils,) sondern stellen uns (nach der Voraussetzung) im Gegenteil etwas vor, was dessen gegenwärtige Existenz ausschließt. Sofern wir es uns aber mit Beziehung auf die Vergangenheit vorstellen, insofern nehmen wir an, daß wir etwas vorstellen, was dasselbe ins Gedächtnis ruft, oder was die Vorstellung (das Bild) des Dinges weckt

(s. Lehrsatz 18, Teil 2, mit seiner Anmerkung), und folglich insofern bewirkt, daß wir es betrachten, als ob es gegenwärtig wäre (nach Zusatz zu Lehrsatz 17, Teil 2). Folglich (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) ist der Affekt gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es in der Gegenwart nicht existiert, bei sonst gleichen Umständen, schwächer, als der Affekt gegen ein vergangenes Ding. — W. z. b. w.

Vierzehnter Lehrsatz.

Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann, sofern sie wahr ist, keinen Affekt einschränken, sondern nur, sofern sie als Affekt betrachtet wird.

Beweis.

Der Affekt ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Existenzkraft seines Körpers, als vorher, bejaht (nach der allgemeinen Definition der Affekte). Er hat folglich (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) nichts Positives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte. Folglich kann die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten, sofern sie wahr ist, keinen Affekt einschränken. Sofern sie aber ein Affekt ist, (s. Lehrsatz 8 dieses Teils,) wird sie, wenn sie stärker ist als der einzuschränkende Affekt, insofern nur (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) diesen Affekt einschränken können. — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus der Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann durch viele andere Begierden, welche aus Affekten, die uns bestürmen, entspringen, erstickt oder eingeschränkt werden.

Beweis.

Aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten, sofern dieselbe ein Affekt ist, (nach Lehrsatz 8 dieses Teils,) entspringt notwendig eine Begierde, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer I,) welche um so stärker ist, je stärker der Affekt ist, aus welcher sie entspringt (nach Lehrsatz 37, Teil 3). Weil aber diese Begierde (nach der Voraussetzung) daraus entspringt, daß wir etwas wahrhaft erkennen, so erfolgt sie also in uns, sofern wir thätig sind, (nach Lehrsatz 1, Teil 3,) und muß also durch unser Wesen allein erkannt werden (nach Definition 2, Teil 3); und folglich (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) muß ihre Macht und ihr Wachstum aus dem menschlichen Vermögen allein erklärt werden. Die Begierden ferner, welche aus den Affekten, die uns bestürmen, entspringen, sind auch um so stärker, je heftiger diese Affekte sind; und folglich muß ihre Macht und ihr Wachstum (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) aus dem Vermögen der äußern Ursachen erklärt werden, welches, im Vergleich mit unserm Vermögen, dieses unendlich übertrifft (nach Lehrsatz 3 dieses Teils). Also können die Begierden, welche aus solchen Affekten entspringen, heftiger sein, als die Begierde, welche aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, und sie werden daher (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) diese einschränken oder ersticken können. — W. z. b. w.

Sechzehnter Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus der Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, sofern sich diese Erkenntnis auf die Zukunft bezieht, kann leichter durch die Begierde nach Dingen, die in der Gegenwart angenehm sind, eingeschränkt oder erstickt werden.

Beweis.

Der Affekt für ein Ding, das wir uns als zukünftig vorstellen, ist schwächer, als für ein gegenwärtiges (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils). Die Begierde aber, welche aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann, selbst wenn diese Erkenntnis sich um Dinge dreht, die in der Gegenwart gut sind, durch irgend eine von Ungefähr entstehende Begierde erstickt oder gehemmt werden (nach dem vorigen Lehrsatz, dessen Beweis ein allgemeiner ist). Folglich wird die Begierde, welche aus derselben Erkenntnis entspringt, sofern sich diese auf die Zukunft bezieht, leichter eingeschränkt oder erstickt werden können u. s. f. — W. z. b. w.

Siebzehnter Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, sofern sich diese um zufällige Dinge dreht, kann noch um vieles leichter durch die Begierde nach Dingen, welche gegenwärtig sind, gehemmt werden.

Beweis.

Dieser Lehrsatz wird auf dieselbe Weise wie der vorige Lehrsatz aus dem Zusatz zu Lehrsatz 12 dieses Teils bewiesen.

Anmerkung.

Damit glaube ich die Ursache dargelegt zu haben, weshalb die Menschen mehr von ihrer Meinung, als von der wahren Vernunft, sich bewegen lassen, und weshalb die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten in der Seele Aufregungen verursacht, und häufig Lüsten aller Art den Platz räumt; was jenen Dichtervers*) eingegeben hat:

*) Ovid, Verwandlungen, VII, 20 und 21.

„. . . Das Bessere seh' ich und lob' ich,
Schlechterem folg' ich jedoch . . ."

Dies scheint auch der Prediger Salomo im Sinne gehabt zu haben, wenn er sagt*):

„Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz."

Indessen sage ich das nicht deshalb, um daraus den Schluß zu ziehen, daß das Nichtwissen vorteilhafter sei, als das Wissen, oder daß kein Unterschied sei zwischen dem Verständigen und dem Dummen in Bezug auf die Bezähmung der Affekte; sondern deshalb, weil es notwendig ist, sowohl das Vermögen als das Unvermögen unserer Natur zu kennen, um bestimmen zu können, was die Vernunft im Bezähmen der Affekte vermag und nicht vermag. In diesem Teil werde ich, wie schon gesagt, bloß das menschliche Unvermögen behandeln; die Macht der Vernunft über die Affekte will ich in einem besondern Teil behandeln.

Achtzehnter Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus der Lust entspringt, ist, bei sonst gleichen Umständen, stärker, als die Begierde, welche aus der Unlust entspringt.

Beweis.

Die Begierde ist des Menschen Wesen selbst, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer I,) d. h., (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) das Bestreben, womit der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Daher wird die Begierde, welche aus der Lust entspringt, durch den Lustaffekt selbst (nach der Definition der Lust, s. diese in der Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) gefördert oder gehemmt. Die Begierde dagegen, welche aus der Unlust entspringt, wird durch den Unlustaffekt selbst (nach derselben Anmerkung) vermindert

*) Kap. 1, V. 18.

oder gehemmt. Folglich muß die Macht der Begierde, welche aus der Lust entspringt, aus dem menschlichen Vermögen, und zugleich auch aus dem Vermögen der äußern Ursache, erklärt werden, die aber, welche aus der Unlust entspringt, bloß aus dem menschlichen Vermögen. Somit ist jene stärker als diese. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Mit diesen wenigen Sätzen habe ich die Ursachen des menschlichen Unvermögens und der menschlichen Unbeständigkeit erklärt, und zugleich, weshalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen. — Es ist nun noch zu zeigen, was denn das sei, das uns die Vernunft vorschreibt, und welche Affekte mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinstimmen, und welche ihnen entgegengesetzt sind. Bevor ich aber dies in unserer ausführlichen geometrischen Ordnung beginne, möchte ich zuvor noch die Vorschriften der Vernunft selbst hier kurz darlegen, damit jeder das, was ich meine, leichter verstehe.

Da die Vernunft nichts verlangt, was der Natur widerstrebt, so verlangt sie folglich selbst, daß jeder sich selbst liebe, seinen Nutzen, d. h., was ihm wahrhaft nützlich ist, suche, und alles, was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit führt, begehre; überhaupt, daß jedermann sein Sein, so gut er kann, zu erhalten strebe. Dies ist sicherlich so notwendig wahr, als daß das Ganze größer ist, als sein Teil. (S. Lehrsatz 4, Teil 3.)

Da nun ferner die Tugend (nach Definition 8 dieses Teils) nichts anderes ist, als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln, und da niemand sein Sein (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) zu erhalten sucht, als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, so folgt daraus:

Erstens, daß die Grundlage der Tugend eben das Bestreben ist, sein eigenes Sein zu erhalten, und daß das

Glück darin besteht, daß der Mensch sein Sein zu erhalten vermag.

Zweitens folgt, daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt werden müsse, und daß es nichts giebt, was vortrefflicher und uns nützlicher wäre, um dessentwillen man es erstreben müßte,*) als eben sie.

Drittens endlich folgt, daß diejenigen, welche sich selbst ums Leben bringen, geistig unvermögend sind, und daß sie von äußern Ursachen, welche ihrer Natur widerstreben, gänzlich bezwungen werden.

Ferner folgt aus Heischesatz 4 im Zweiten Teil, daß wir es niemals dahin bringen können, für die Erhaltung unseres Seins keiner Außendinge zu bedürfen, und ohne allen Verkehr mit der Außenwelt zu leben. Ziehen wir überdies unsern Geist in Betracht, so wäre sicherlich unser Verstand weniger vollkommen, wenn der Geist von außen abgesondert wäre, und außer sich selbst nichts erkennen würde. — Es giebt also vieles außer uns, was uns nützlich, und daher erstrebenswert ist. Unter diesen Dingen wiederum ist das denkbar Vorzüglichste das, was ganz und gar mit unserer Natur übereinstimmt. Denn wenn z. B. zwei Individuen von ganz gleicher Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie Ein Individuum, das zweimal soviel vermag, als das vereinzelte Individuum.

Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher, als der Mensch. Nichts vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dermaßen miteinander übereinstimmen, daß gleichsam alle Geister und Körper Einen Geist und Einen Körper bilden, alle zumal, soviel als möglich, ihr Sein zu

---

*) cujus causa deberet appeti bezieht sich nicht auf virtutem, (wie Auerbach und Kirchmann fälschlich übersetzen,) sondern auf nec quicquam dari, was schon aus dem deberet hervorgeht.
Anmerkung des Übersetzers.

erhalten suchen, und alle zumal für sich suchen, was allen gemeinschaftlich nützlich ist.

Hieraus folgt, daß Menschen, die sich von der Vernunft regieren lassen, d. h. Menschen, die nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren, und also, daß sie gerecht, treu und ehrenhaft sind.

Das sind jene Gebote der Vernunft, die ich hier in Kürze darlegen wollte, bevor ich beginne, sie weitläufig, der Reihe nach, zu beweisen. Ich habe dies aus dem Grunde gethan, um mir, wo möglich, die Aufmerksamkeit derer zu verschaffen, welche glauben, daß dieses Prinzip, wonach jeder gehalten ist, seinen Nutzen zu suchen, die Grundlage des Lasters, nicht der Tugend und guten Gesinnung sei. — Nachdem ich nun kurz gezeigt habe, daß sich die Sache gerade umgekehrt verhält, fahre ich fort, dies auf dem bisher betretenen Wege zu beweisen.

Neunzehnter Lehrsatz.

Jeder verlangt oder verschmäht nach den Gesetzen seiner Natur notwendig das, was er für gut oder für schlecht hält.

Beweis.

Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) der Lust- oder Unlustaffekt selbst, sofern wir uns desselben bewußt sind. Daher (nach Lehrsatz 28, Teil 3,) verlangt jeder notwendig das, was er für gut hält, und verschmäht das, was er für schlecht hält. Dieses Verlangen aber ist nichts anderes, als des Menschen Wesen oder Natur selbst (nach der Definition des Verlangens, s. diese in der Anmerkung zu Lehrsatz 9, Teil 3, und in der Definition der Affekte, Ziffer I). Folglich verlangt oder verschmäht jeder nach den bloßen Gesetzen seiner Natur notwendig das u. s. f. — W. z. b. w.

Zwanzigster Lehrsatz.

Je mehr jemand strebt und vermag, das ihm Nützliche zu suchen, d. h., sein Sein zu erhalten, desto tugendhafter ist er; und umgekehrt, sofern jemand unterläßt, das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten, insofern ist er unvermögend.

Beweis.

Die Tugend ist das menschliche Vermögen selbst, welches aus dem Wesen des Menschen allein erklärt wird, (nach Definition 8 dieses Teils,) d. h., (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) welches allein aus dem Bestreben, womit der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt, erklärt wird. Je mehr also jemand sein Sein zu erhalten strebt und vermag, um so tugendhafter ist er, und demgemäß, (nach den Lehrsätzen 4 und 6, Teil 3,) sofern jemand sein Sein zu erhalten unterläßt, insofern ist er unvermögend. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Niemand also, der nicht von äußern und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen bezwungen ist, unterläßt, das ihm Nützliche zu erstreben, oder sein Sein zu erhalten. Niemand, sage ich, verschmäht die Nahrung oder nimmt sich das Leben vermöge der Notwendigkeit seiner Natur, sondern durch den Zwang äußerer Ursachen. Dies kann auf vielerlei Arten vorkommen. Jemand kann einen Selbstmord begehen, weil ein anderer ihn dazu zwingt, indem er zufällig ein Schwert in der rechten Hand hat und ein anderer ihm die Hand umdreht, und ihn zwingt, das Schwert gegen das eigene Herz zu kehren. Ein anderer wird, wie Seneca, auf Befehl eines Tyrannen gezwungen, sich die Adern zu öffnen, d. h., er will sich einem größern Übel durch ein kleineres entziehen. Ein dritter endlich thut

es, weil ihm unbekannte äußere Ursachen die Einbildung (Vorstellung) so disponieren, und den Körper so erregen, daß dieser eine andere, der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste eine Idee nicht geben kann (nach Lehrsatz 10, Teil 3). Daß aber der Mensch vermöge der Notwendigkeit seiner Natur bestrebt sein sollte, nicht zu existieren, oder sich in eine andere Gestalt zu verwandeln, ist ebenso unmöglich, wie, daß aus nichts etwas werde. Dies kann jeder bei einigem Nachdenken einsehen.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Niemand kann begehren, glückselig zu sein, gut zu handeln, und gut zu leben, ohne daß er zugleich begehrt, zu sein, zu handeln und zu leben, d. h., zu existieren.

Beweis.

Der Beweis dieses Lehrsatzes, oder vielmehr die Sache selbst, ist an sich klar, erhellt aber auch aus der Definition der Begierde. Denn die Begierde, glückselig oder gut zu leben, zu handeln 2c. ist (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer I,) des Menschen Wesen selbst, d. h. (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) das Bestreben, womit jeder sein Sein zu erhalten sucht. Folglich kann niemand begehren u. s. f. — W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Keine Tugend kann früher als diese (nämlich das Bestreben, sich zu erhalten,) begriffen werden.

Beweis.

Das Bestreben, sich zu erhalten, ist des Menschen Wesen selbst (nach Lehrsatz 7, Teil 3). Wenn also irgend eine Tugend früher als diese, als dieses Bestreben nämlich, begriffen werden könnte, so würde also (nach Definition 8

dieses Teils) das Wesen eines Dinges früher als das Ding begriffen werden, was (wie an sich klar) widersinnig ist. Folglich kann keine Tugend u. s. f. — W. z. b. w.

Zusatz.

Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn früher als dieses Prinzip kann kein anderes begriffen werden, (nach dem obigen Lehrsatz,) und ohne dasselbe kann (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) keine Tugend begriffen werden.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Sofern ein Mensch zu irgend einer Thätigkeit dadurch bestimmt wird, daß er inadäquate Ideen hat, kann nicht absolut von ihm gesagt werden, er handle aus Tugend; sondern dies kann nur geschehen, sofern er dadurch bestimmt wird, daß er erkennt.

Beweis.

Sofern der Mensch dadurch zu einer Thätigkeit bestimmt wird, daß er inadäquate Ideen hat, insofern leidet er, (nach Lehrsatz 1, Teil 3,) d. h., (nach den Definitionen 1 und 2, Teil 3,) er thut etwas, was aus seinem Wesen allein nicht erfaßt werden kann, d. h., (nach Definition 8 dieses Teils,) was nicht aus seiner Tugend erfolgt. Sofern er aber zu einer Thätigkeit dadurch bestimmt wird, daß er erkennt, insofern (nach demselben Lehrsatz 1, Teil 3,) handelt er, d. h., (nach Definition 2, Teil 3,) er thut etwas, was durch sein Wesen allein erfaßt werden kann, oder (nach Definition 8 dieses Teils) was aus seiner Tugend adäquat erfolgt. — W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Absolut aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns, als, nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten, (diese drei Ausdrücke bezeichnen dasselbe,) aus dem Grunde, daß man den eigenen Nutzen sucht.

Beweis.

Absolut aus Tugend handeln ist nichts anderes, (nach Definition 8 dieses Teils,) als, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln. Wir handeln aber nur insofern, sofern wir erkennen (nach Lehrsatz 3, Teil 3). Folglich ist aus Tugend handeln nichts anderes in uns, als, nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten, und zwar (nach Zusatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils) aus dem Grunde, daß man den eigenen Nutzen sucht. — W. z. b. w.

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Niemand strebt, sein Sein um eines andern Dinges willen zu erhalten.

Beweis.

Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, erklärt sich allein aus dem Wesen des Dinges selbst (nach Lehrsatz 7, Teil 3); und nur daraus, daß dieses gegeben ist, nicht aber aus dem Wesen eines andern Dinges, folgt notwendig, (nach Lehrsatz 6, Teil 3,) daß jeder sein Sein zu erhalten strebt. — Außerdem erhellt dieser Lehrsatz aus dem Zusatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils. Denn wenn der Mensch sein Sein um eines andern Dinges willen zu erhalten streben würde, so würde jenes Ding die erste Grundlage der Tugend sein, (wie von selbst klar,) was (nach dem angeführten Zusatz) absurd wäre. Folglich strebt niemand, sein Sein u. s. f. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Alles das, wonach wir aus Vernunft streben, ist nichts anderes, als das Erkennen; und der Geist beurteilt, sofern er von der Vernunft Gebrauch macht, nur das als für ihn nützlich, was zur Erkenntnis führt.

Beweis.

Das Bestreben, sich zu erhalten, ist nichts anderes, als das Wesen des Dinges selbst, (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) welches, sofern es als solches existiert, begriffen wird als die Kraft besitzend, in der Existenz zu beharren, (nach Lehrsatz 6, Teil 3,) und das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur notwendig erfolgt (s. die Definition des Verlangens in der Anmerkung zu Lehrsatz 9, Teil 3). Aber das Wesen der Vernunft ist nichts anderes, als unser Geist, sofern er klar und deutlich erkennt (s. dessen Definition in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2). Folglich ist (nach Lehrsatz 40, Teil 2,) alles das, wonach wir aus Vernunft streben, nichts anderes, als das Erkennen. — Ferner, da dieses Bestreben des Geistes, womit der Geist, sofern er vernunftgemäß denkt, sein Sein zu erhalten strebt, nichts anderes ist, als das Erkennen, (nach dem ersten Teil dieses Lehrsatzes,) so ist also dieses Streben nach Erkenntnis (nach Zusatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils) die erste und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht um irgend eines Zwecks willen (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) die Dinge zu erkennen streben; sondern der Geist wird vielmehr, sofern er vernunftgemäß denkt, nur das als für ihn gut begreifen können, was zur Erkenntnis führt (nach Definition 1 dieses Teils). — W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Nur von dem, was in Wahrheit zur Erkenntnis führt, oder uns an der Erkenntnis hindert, wissen wir gewiß, daß es gut oder schlecht ist.

Beweis.

Der Geist, sofern er vernunftgemäß denkt, verlangt nichts anderes, als das Erkennen, und beurteilt nur das als für ihn nützlich, was zur Erkenntnis führt (nach dem vorigen Lehrsatz). Der Geist aber hat (nach den Lehrsätzen 41 und 43, Teil 2, s. auch dessen Anmerkung,) nur Gewißheit über die Dinge, sofern er adäquate Ideen hat, oder (was nach Zusatz zu Lehrsatz 40, Teil 2, dasselbe ist) sofern er vernunftgemäß denkt. Also wissen wir nur von dem gewiß, daß es gut ist, was in Wahrheit zur Erkenntnis führt, und umgekehrt wissen wir nur von dem, daß es schlecht ist, was uns an der Erkenntnis hindert. — W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott erkennen.

Beweis.

Das Höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott, d. h., (nach Definition 6, Teil 1,) das absolut unendliche Wesen, ohne welches (nach Lehrsatz 15, Teil 1,) nichts sein, noch begriffen werden kann. Daher ist (nach den Lehrsätzen 26 und 27 dieses Teils) das höchst nützlichste für den Geist, oder (nach Definition 1 dieses Teils) das höchste Gut, die Erkenntnis Gottes. Ferner handelt der Geist nur insofern, sofern er erkennt, (nach den Lehrsätzen 1 und 3, Teil 3,) und nur insofern (nach Lehrsatz 23 dieses Teils)

kann man von ihm sagen, daß er aus Tugend handelt. Die absolute Tugend des Geistes ist also das Erkennen. Das höchste aber, was der Geist erkennen kann, ist Gott (wie wir eben bewiesen haben). Folglich ist die höchste Tugend des Geistes, Gott erkennen oder begreifen. — W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Ein Einzelding, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, kann unser Thätigkeitsvermögen weder fördern noch hemmen. Überhaupt kann kein Ding für uns gut oder schlecht sein, wenn es nicht etwas mit uns gemeinsam hat.

Beweis.

Das Vermögen jedes Einzeldinges, und folglich auch (nach Zusatz zu Lehrsatz 10, Teil 2,) des Menschen, durch welches er existiert und wirkt, wird nur durch ein anderes Einzelding bestimmt, (nach Lehrsatz 28, Teil 1,) dessen Natur (nach Lehrsatz 6, Teil 2,) durch eben dieses Attribut erkannt werden muß, durch welches die menschliche Natur begriffen wird. Unser Thätigkeitsvermögen kann also, wie es auch begriffen werden mag, bestimmt, und folglich gefördert und gehemmt werden, durch das Vermögen eines andern Einzeldinges, das etwas mit uns gemeinsam hat, nicht aber durch das Vermögen eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist. Weil wir nun das gut oder schlecht nennen, was die Ursache von Lust oder Unlust ist, (nach Lehrsatz 8 dieses Teils,) d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) was unser Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, so kann folglich ein Ding, dessen Natur von der unserigen durchaus verschieden ist, weder gut noch schlecht für uns sein. — W. z. b. w.

Dreißigster Lehrsatz.

Kein Ding kann durch das, was es mit unserer Natur gemeinsam hat, schlecht sein, sondern sofern es für uns schlecht ist, insofern ist es uns entgegengesetzt.

Beweis.

Wir nennen das schlecht, was Ursache der Unlust ist, (nach Lehrsatz 8 dieses Teils,) d. h., (nach der Definition der Unlust, s. dieselbe in der Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) was unser Thätigkeitsvermögen vermindert oder hemmt. Wenn daher ein Ding durch das, was es mit uns gemeinsam hat, schlecht für uns wäre, so könnte also ein Ding eben das, was es mit uns gemeinsam hat, vermindern oder hemmen, was (nach Lehrsatz 4, Teil 3,) widersinnig wäre. Folglich kann kein Ding durch das, was es mit uns gemeinsam hat, schlecht für uns sein, vielmehr sofern es schlecht ist, d. h., (wie oben gezeigt worden,) sofern es unser Thätigkeitsvermögen vermindern oder hemmen kann, insofern ist es (nach Lehrsatz 5, Teil 3,) uns entgegengesetzt. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Sofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, insofern ist es notwendig gut.

Beweis.

Denn sofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, kann es (nach dem vorigen Lehrsatz) nicht schlecht sein. Es wird also notwendig entweder gut oder indifferent sein. Gesetzt, es wäre das letztere, nämlich weder gut noch schlecht, so würde also (nach Definition 1 dieses Teils) aus seiner Natur nichts erfolgen, was zur Erhaltung unserer Natur dient, d. h., (nach der Voraussetzung,) was zur Er-

haltung der Natur des Dinges selbst dient. Aber das wäre (nach Lehrsatz 6, Teil 3,) widersinnig. Es wird also, sofern es mit unserer Natur übereinstimmt, notwendig gut sein. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß ein Ding desto nützlicher oder besser für uns ist, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt, und umgekehrt, je nützlicher ein Ding für uns ist, desto=mehr stimmt es insofern mit unserer Natur überein. Denn sofern es mit unserer Natur nicht übereinstimmt, wird es notwendig von unserer Natur verschieden, oder ihr entgegen=gesetzt sein. Ist es von ihr verschieden, so wird es (nach Lehrsatz 29 dieses Teils) weder gut noch schlecht sein; ist es ihr aber entgegengesetzt, so wird es also auch dem ent=gegengesetzt sein, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h., (nach dem obigen Lehrsatz,) es wird dem Guten ent=gegengesetzt, oder schlecht sein. Es kann also etwas nur gut sein, sofern es mit unserer Natur übereinstimmt. Je mehr daher ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, desto nützlicher ist es, und umgekehrt. — W. z. b. w.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Sofern die Menschen den Leiden unterworfen sind, insofern kann man nicht sagen, daß sie von Natur über=einstimmen.

Beweis.

Wenn man von Dingen sagt, daß sie von Natur über=einstimmen, so versteht man darunter, daß sie durch ihr Vermögen übereinstimmen (nach Lehrsatz 7, Teil 3); nicht aber durch ihr Unvermögen, oder ihre Verneinung, und folglich auch nicht (s. die Anmerkung zu Lehrsatz 3, Teil 3,) durch ihr Leiden. Folglich kann von den Menschen, sofern

sie den Leiden unterworfen sind, nicht gesagt werden, daß sie von Natur übereinstimmen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Sache ist auch an sich einleuchtend. Denn wer sagt, Weiß und Schwarz stimmen nur darin überein, daß beide nicht rot sind, der behauptet unbedingt, daß Weiß und Schwarz in keiner Hinsicht übereinstimmen. So auch, wenn jemand sagt, daß Stein und Mensch nur darin übereinstimmen, daß beide endlich sind, oder unvermögend, oder daß sie nicht vermöge der Notwendigkeit ihrer Natur existieren, oder endlich, daß sie von der Macht der äußeren Ursachen unendlich überragt werden, der behauptet damit überhaupt, daß Stein und Mensch in gar nichts übereinstimmen. Denn Dinge, die bloß in der Verneinung, oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen thatsächlich in gar nichts überein.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Die Menschen können von Natur von einander abweichen, sofern sie von Affekten, welche Leiden sind, bestürmt werden; insofern ist auch ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig.

Beweis.

Die Natur oder das Wesen der Affekte kann nicht durch unser Wesen oder unsere Natur allein ausgedrückt werden, (nach den Definitionen 1 und 2, Teil 3,) sondern muß durch das Vermögen, d. h., (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) durch die Natur der äußeren Ursachen, verglichen mit unserer Natur, erklärt werden. Daher kommt es, daß es von jedem Affekt so viele Arten giebt, als es Arten von Objekten giebt, von denen wir erregt werden, (s. Lehrsatz 56, Teil 3,) und daß die Menschen von einem und

demselben Objekt auf verschiedene Weise erregt werden, (s. Lehrsatz 51, Teil 3,) und daß sie insofern von Natur von einander abweichen; endlich auch, daß ein und derselbe Mensch (nach demselben Lehrsatz 51, Teil 3,) gegen dasselbe Objekt auf verschiedene Weise erregt wird, und insofern veränderlich ist u. s. f. — W. z. b. w.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Sofern die Menschen von Affekten, welche Leiden sind, bestürmt werden, können sie einander entgegengesetzt sein.

Beweis.

Der Mensch, z. B. Peter, kann die Ursache sein, daß Paul Unlust empfindet; sei es, weil er mit einem Ding Ähnlichkeit hat, welches Paul haßt, oder weil Peter allein ein Ding besitzt, welches Paul selbst auch liebt, (s. Lehrsatz 32, Teil 3, mit seiner Anmerkung,) oder wegen anderer Ursachen (s. die bedeutendsten derselben in der Anmerkung zu Lehrsatz 55, Teil 3). Es wird also deshalb geschehen, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer VII,) daß Paul den Peter haßt, und das kann leicht die weitere Folge haben, daß Peter den Paul wieder haßt, und daß sie also (nach Lehrsatz 39, Teil 3,) einander Böses zuzufügen streben, d. h., (nach Lehrsatz 30 dieses Teils,) daß sie einander entgegengesetzt sind. Der Affekt der Unlust aber ist immer ein Leiden (nach Lehrsatz 59, Teil 3). Folglich können die Menschen, sofern sie von Affekten bestürmt werden, welche Leiden sind, einander entgegengesetzt sein. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Ich habe gesagt, Paul hasse den Peter, weil er sich vorstellt, daß er das besitzt, was Paul selbst auch liebt. Oberflächlich betrachtet, scheint daraus zu folgen, daß beide deswegen, weil sie lieben, und also, weil beide von Natur

übereinstimmen, sich gegenseitig schädlich sind. Wäre nun dies richtig, so müßten die Lehrsätze 30 und 31 dieses Teils falsch sein. Geht man aber der Sache tiefer auf den Grund, so wird sich zeigen, daß dies alles vollständig zusammenstimmt. Denn diese beiden sind einander nicht unangenehm, sofern sie von Natur übereinstimmen, d. h., sofern beide dasselbe lieben, sondern sofern sie von einander abweichen. Denn sofern beide dasselbe lieben, wird eben dadurch die Liebe eines jeden genährt, (nach Lehrsatz 31, Teil 3,) d. h., (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer VI,) die Lust eines jeden wird eben dadurch genährt. Weit entfernt also, daß sie einander unangenehm sind, sofern sie dasselbe lieben und von Natur übereinstimmen, ist vielmehr die Ursache hiervon, wie gesagt, keine andere, als die, daß man annimmt, sie weichen von einander ab. Denn wir nehmen ja an, Peter habe die Idee eines geliebten Gegenstands, den er besitzt, Paul dagegen die Idee eines geliebten Gegenstands, den er verloren hat. Daher kommt es, daß dieser von Unlust, jener dagegen von Lust erregt wird, und daß sie einander insofern entgegengesetzt sind.

Auf diese Weise kann leicht gezeigt werden, daß auch die übrigen Ursachen des Hasses allein davon abhängen, daß die Menschen von einander abweichen, aber nicht davon, daß sie mit einander übereinstimmen.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Sofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, insofern allein stimmen sie von Natur immer notwendig überein.

Beweis.

Sofern die Menschen von Affekten, welche Leiden sind, bestürmt werden, können sie von Natur verschieden (nach Lehrsatz 33 dieses Teils) und einander entgegengesetzt sein

(nach dem vorigen Lehrsatz). Aber die Menschen heißen nur insofern handelnd, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach Lehrsatz 3, Teil 3). Also muß alles, was aus der menschlichen Natur folgt, sofern sie durch die Vernunft definiert wird, (nach Definition 2, Teil 3,) durch die menschliche Natur allein, als ihre nächste Ursache, erkannt werden. Weil aber jeder nach den Gesetzen seiner Natur das verlangt, was er für gut hält, und das zu entfernen sucht, was er für schlecht hält, (nach Lehrsatz 19 dieses Teils,) und da außerdem das, was wir nach dem Gebot der Vernunft für gut oder schlecht halten, notwendig gut oder schlecht ist, (nach Lehrsatz 41, Teil 2,) so thun also die Menschen, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nur insofern das notwendig, was für die menschliche Natur, und folglich für jeden Menschen, notwendig gut ist, d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 31 dieses Teils,) was mit der Natur jedes Menschen übereinstimmt. Folglich stimmen die Menschen auch unter sich, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, notwendig immer überein. — W. z. b. w.

Zusatz I.

Es giebt in der Natur nichts einzelnes, was den Menschen nützlicher wäre, als der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn dem Menschen ist das am nützlichsten, was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt, (nach Zusatz zu Lehrsatz 31 dieses Teils,) d. h., (wie an sich klar,) der Mensch. Der Mensch handelt aber absolut nach den Gesetzen seiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt, (nach Definition 2, Teil 3,) und nur insofern stimmt er mit der Natur eines andern Menschen notwendig immer überein (nach dem vorigen Lehrsatz). Folglich giebt es unter den Einzeldingen nichts nützlicher für den Menschen, als den Menschen u. s. f. — W. z. b. w.

Zusatz II.

Wenn die einzelnen Menschen am meisten das ihnen Nützliche suchen, dann sind die Menschen einander am meisten nützlich. Denn je mehr einer das ihm Nützliche sucht, und sich zu erhalten strebt, desto tugendhafter ist er, (nach Lehrsatz 20 dieses Teils,) oder, was dasselbe ist, (nach Definition 8 dieses Teils,) desto größer ist sein Vermögen, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h., (nach Lehrsatz 3, Teil 3,) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menschen aber stimmen von Natur am meisten dann überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach obigem Lehrsatz). Folglich werden die Menschen (nach dem vorigen Zusatz) dann am meisten einander nützlich sein, wenn jeder am meisten das ihm nützliche sucht. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Was ich soeben dargethan habe, bestätigt auch die tägliche Erfahrung durch so viele und so offenkundige Zeugnisse, daß es zum Sprüchwort geworden ist: Der Mensch ist dem Menschen ein Gott. — Dennoch ist es selten, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben; vielmehr steht es mit ihnen so, daß sie meistens mißgünstig und einander unangenehm sind. Nichtsdestoweniger können sie ein einsames Leben kaum aushalten, so daß jene bekannte Definition, daß der Mensch ein geselliges Tier sei, bei den meisten Beifall findet. Und in der That verhält sich die Sache so, daß aus der gemeinsamen Vereinigung der Menschen weit mehr Vorteile entspringen, als Nachteile. Mögen daher die Satiriker die menschlichen Dinge verlachen, so viel sie wollen, und die Theologen sie verdammen, mögen die Melancholiker ein unciviliſiertes und bäuerisches Leben preisen, so viel sie können, die Menschen verachten und die Tiere bewundern: sie werden dennoch die Erfahrung machen, daß die Menschen durch wechselseitige

Hilfeleistung ihren Bedarf sich viel leichter verschaffen, und nur mit vereinten Kräften die Gefahren, von denen sie überall bedroht sind, vermeiden können; ganz davon zu schweigen, daß es weit vortrefflicher und unserer Erkenntnis würdiger ist, das menschliche Leben zu betrachten, als das tierische. Doch davon an einem andern Ort ausführlicher.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Das höchste Gut derjenigen, welche der Tugend nachwandeln, ist allen gemeinsam, und alle können sich gleicherweise desselben erfreuen.

Beweis

Aus Tugend handeln ist, nach der Leitung der Vernunft handeln, (nach Lehrsatz 24 dieses Teils,) und alles, was wir aus Vernunft zu thun streben, ist Erkennen (nach Lehrsatz 26 dieses Teils). Daher ist (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) das höchste Gut derjenigen, welche der Tugend nachwandeln, Gott erkennen, d. h. (nach Lehrsatz 47, Teil 2, und seiner Anmerkung,) ein Gut, welches allen Menschen gemeinsam ist, und von allen Menschen, sofern sie gleicher Natur sind, in gleicher Weise besessen werden kann. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Fragt aber jemand, wie nun, wenn das höchste Gut derjenigen, welche der Tugend nachwandeln, nicht allen gemeinsam wäre? Würde daraus nicht, wie oben, (s. Lehrsatz 34 dieses Teils,) folgen, daß die Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, d. h., (nach Lehrsatz 35 dieses Teils,) die Menschen, sofern sie von Natur übereinstimmen, einander entgegengesetzt wären? so diene ihm zur Antwort, daß es nicht von einem Zufall herrührt, sondern in der Natur der Vernunft selbst begründet ist, daß das höchste Gut des Menschen allen gemeinsam ist: weil es

nämlich aus dem Wesen des Menschen selbst, sofern es durch die Vernunft definiert wird, abgeleitet wird, und weil der Mensch weder sein noch begriffen werden kann, wenn er nicht das Vermögen hätte, sich dieses höchsten Guts zu erfreuen. Denn es gehört (nach Lehrsatz 47, Teil 2,) zum Wesen des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Das Gut, welches jeder, der der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und um so mehr, je größer seine Erkenntnis Gottes ist.

Beweis.

Die Menschen, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind dem Menschen am nützlichsten (nach Zusatz zu Lehrsatz 35 dieses Teils). Nach der Leitung der Vernunft werden wir daher (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) notwendig bestrebt sein, zu bewirken, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben. Das Gut aber, welches jeder, der nach dem Gebot der Vernunft lebt, d. h., (nach Lehrsatz 24 dieses Teils,) der der Tugend nachfolgt, für sich begehrt, ist das Erkennen (nach Lehrsatz 26 dieses Teils). Folglich wird jeder, der der Tugend nachfolgt, das Gut, das er für sich begehrt, auch anderen Menschen wünschen. — Ferner ist die Begierde, sofern sie sich auf den Geist bezieht, das Wesen des Geistes selbst (nach der Definition der Affekte, Ziffer I). Das Wesen des Geistes aber besteht in der Erkenntnis, (nach Lehrsatz 11, Teil 2,) welche die Erkenntnis Gottes in sich schließt, (nach Lehrsatz 47, Teil 2,) und ohne welche der Geist (nach Lehrsatz 15, Teil 1,) weder sein noch begriffen werden kann. Je größer also die Erkenntnis Gottes ist, welche das Wesen des Geistes in sich schließt, desto größer wird auch die Begierde sein, womit jeder, der

der Tugend nachwandelt, das Gut, das er für sich begehrt, andern wünscht. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Ein Gut, welches der Mensch für sich begehrt und liebt, wird er beharrlicher lieben, wenn er sieht, daß auch andere es lieben (nach Lehrsatz 31, Teil 3). Er wird also (nach dem Zusatz zu demselben Lehrsatz) bestrebt sein, daß auch die andern es lieben. Weil aber dieses Gut (nach dem vorigen Lehrsatz) allen gemeinsam ist, und alle sich desselben erfreuen können, so wird er folglich (aus demselben Grund) bestrebt sein, daß alle sich desselben erfreuen, und (nach Lehrsatz 37, Teil 3,) um so mehr, je mehr er dieses Gut genießt. — W. z. b. w.

1. Anmerkung.

Wer bloß aus Affekt darnach trachtet, daß die andern lieben, was er selbst liebt, und daß die andern nach Seinem Sinne leben, der handelt bloß ungestüm, und ist deshalb verhaßt, besonders denjenigen, die etwas anderes gut heißen, und die daher ebenfalls streben, und ebenso ungestüm darnach trachten, daß die andern nach Ihrem Sinne leben. — Weil ferner das höchste Gut, welches die Menschen aus Affekt begehren, oft ein solches ist, daß es nur Einer besitzen kann, so kommt es vor, daß Menschen, welche etwas lieben, im Geiste mit sich selbst uneinig sind, und, während es ihnen Vergnügen macht, den geliebten Gegenstand zu loben und herauszustreichen, doch nicht haben wollen, daß man ihnen glaubt.

Wer dagegen aus Vernunft bestrebt ist, die andern zu leiten, der handelt nicht ungestüm, sondern menschenfreundlich und milde, und ist im Geiste mit sich vollkommen einig.

Alle Begierden und Handlungen sodann, deren Ursache wir sind, sofern wir eine Idee von Gott haben, oder sofern wir Gott erkennen, rechne ich zur Religion.

Aber die Begierde, gut zu handeln, welche daraus entspringt, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Frömmigkeit. Die Begierde sodann, durch welche der nach der Leitung der Vernunft lebende Mensch angetrieben wird, sich die andern in Freundschaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und ehrbar das, was die nach der Leitung der Vernunft lebenden Menschen loben, schändlich (unehrbar) dagegen, was dieser freundschaftlichen Verbindung entgegen ist. Außerdem habe ich auch gezeigt, was die Grundlagen des Staats sind.

Aus dem Obengesagten ist ferner der Unterschied zwischen der wahren Tugend und dem Unvermögen leicht ersichtlich. Die wahre Tugend ist nämlich nichts anderes, als, nach der Leitung der Vernunft allein leben. Somit besteht das Unvermögen darin allein, daß der Mensch von Dingen, die außer ihm sind, sich leiten läßt, und von ihnen bestimmt wird, das zu thun, was die gemeinschaftliche Beschaffenheit der äußern Dinge fordert, nicht aber das, was seine eigene Natur selbst, für sich allein betrachtet, fordert.

Dies ist es, was ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils zu beweisen versprochen habe. Es geht daraus hervor, daß jenes Gesetz, welches verbietet, die Tiere zu schlachten, mehr in einem eitlen Aberglauben und in weibischem Mitleid, als in der gesunden Vernunft begründet ist. Wohl lehrt uns die Vernunft, daß es notwendig ist, um unseres Nutzens willen, uns mit den Menschen zu verbinden, aber keineswegs mit den Tieren, oder mit andern Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr haben wir dasselbe Recht auf sie, das sie auf uns haben. Ja, weil das Recht eines jeden nach seiner Tugend oder seinem Vermögen sich bestimmt, so haben die Menschen ein weit größeres Recht auf die Tiere, als die Tiere auf die Menschen. — Ich bestreite aber darum nicht, daß die Tiere Empfindung haben; sondern ich bestreite nur, daß es deshalb verboten sein soll, sie zu unserm Nutzen

beliebig zu gebrauchen, und sie so zu behandeln, wie es uns am besten paßt; da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen, und ihre Affekte von den menschlichen Affekten von Natur verschieden sind. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 57, Teil 3.)

Es erübrigt nur noch, zu erklären, was gerecht und was ungerecht, was Verbrechen (Sünde) und was Verdienst ist. Hierüber siehe die folgende Anmerkung.

2. Anmerkung.

Im Anhang zum Ersten Teil habe ich zu erklären versprochen, was Lob und Tadel, Verdienst und Verbrechen (Sünde), gerecht und ungerecht sei. Was nun Lob und Tadel betrifft, so habe ich diese schon in der Anmerkung zu Lehrsatz 29 im Dritten Teil erklärt. Von den andern zu sprechen, ist hier die geeignete Stelle. Vorher aber will ich etwas über den natürlichen und den bürgerlichen Zustand des Menschen sagen.

Jeder existiert nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich thut jeder nach dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt. Nach dem höchsten Recht der Natur bildet sich daher jeder sein eigenes Urteil über gut und schlecht, sorgt jeder für seinen Nutzen nach Seinem Sinne, (s. die Lehrsätze 19 und 20 dieses Teils,) übt er Rache, (s. Zusatz II zu Lehrsatz 40, Teil 3,) und strebt, was er liebt, zu erhalten, und was er haßt, zu zerstören (s. Lehrsatz 28, Teil 3).

Lebten nun die Menschen nach der Leitung der Vernunft, so würde jeder (nach Zusatz I zu Lehrsatz 35 dieses Teils) dieses sein Recht behaupten, ohne irgend einen Schaden eines andern. Weil sie aber den Affekten unterworfen sind, (nach Zusatz zu Lehrsatz 4 dieses Teils,) welche das menschliche Vermögen oder die menschliche Tugend weit überragen, (nach Lehrsatz 6 dieses Teils,) so werden sie oft nach verschiedenen Richtungen getrieben, (nach Lehrsatz 33

dieses Teils,) und stehen sich einander feindselig gegenüber, (nach Lehrsatz 34 dieses Teils,) während sie doch zu wechselseitiger Hilfe einander bedürfen (nach Anmerkung zu Lehrsatz 35 dieses Teils).

Damit also die Menschen in Eintracht leben und hilfreich gegeneinander sein können, ist es notwendig, daß sie ihr natürliches Recht aufgeben, und einander Sicherheit gewähren, daß keiner etwas thun werde, was einem andern zum Schaden gereichen kann. — Auf welche Weise das aber geschehen kann, daß nämlich die Menschen, die doch den Affekten notwendig unterworfen sind, (nach Zusatz zu Lehrsatz 4 dieses Teils,) und wankelmütig und veränderlich sind, (nach Lehrsatz 33 dieses Teils,) einander Sicherheit gewähren, und einander vertrauen können, erhellt aus Lehrsatz 7 dieses Teils und Lehrsatz 39 im Dritten Teil, wonach ein Affekt nicht anders eingeschränkt werden kann, als durch einen anderen stärkeren und dem ersten entgegengesetzten Affekt, und jeder sich enthält, Schaden zu stiften, aus Furcht vor größerem Schaden. Durch dieses Gesetz nun kann ein Verein gegründet werden, indem der Verein sich das Recht aneignet, welches jeder Einzelne hat, das Recht, sich zu rächen, und über Gut und Schlecht sein Urteil zu fällen. Er muß daher die Macht haben, über die Lebensweise allgemeine Vorschriften zu erteilen und Gesetze zu geben, und dieselben zur Geltung zu bringen; nicht durch die Vernunft, welche die Affekte nicht einschränken kann, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils,) sondern durch Drohungen. Ein solcher, auf Gesetze und die Macht, sich zu erhalten, sich gründender Verein heißt Staat, und diejenigen, welche durch dessen Recht geschützt werden, heißen Bürger.

Hieraus ist leicht ersichtlich, daß es im Naturzustand nichts giebt, was nach Übereinstimmung aller gut oder schlecht ist, da ja im Naturzustand jeder nur für Seinen Nutzen sorgt, und nach Seinem Sinn, und nur sofern er auf seinen Nutzen Bedacht nimmt, entscheidet, was gut

und was schlecht ist, und durch kein Gesetz verbunden ist, irgend jemand zu gehorchen, als nur sich selbst. Im Naturzustand kann daher kein Verbrechen begriffen werden, wohl aber im bürgerlichen Leben, wo durch allgemeine Übereinstimmung entschieden wird, was gut und was schlecht ist, und jeder verbunden ist, dem Staat zu gehorchen.

Verbrechen ist somit nichts anderes, als Ungehorsam, welcher nur nach dem Staatsgesetze strafbar ist, wogegen der Gehorsam dem Bürger als Verdienst angerechnet wird, weil er durch denselben für würdig erachtet wird, der Vorteile des Staats sich zu erfreuen.

Ferner ist im Naturzustand niemand nach gemeinschaftlicher Übereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es giebt in der Natur nichts, was als Eigentum dieses oder jenes Menschen bezeichnet werden könnte, sondern alles gehört allen. Daher kann auch im Naturzustand der Wille, jemand das Seinige zu geben, oder zu nehmen, nicht begriffen werden; d. h., im Naturzustand geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wohl aber im bürgerlichen Leben, wo nach gemeinschaftlicher Übereinkunft festgestellt wird, was diesem und was jenem gehören soll.

Hieraus erhellt, daß gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst, äußerliche Begriffe sind, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geistes ausdrücken. Doch nun genug davon.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Das, was den menschlichen Körper so disponiert, daß er auf viele Weisen erregt werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf viele Weisen zu erregen, das ist dem Menschen nützlich, und um so nützlicher, je fähiger der Körper dadurch gemacht wird, auf viele Weisen erregt zu werden und andere Körper zu erregen.

Umgekehrt ist das schädlich, was den Körper hiezu unfähiger macht.

Beweis.

Je mehr der Körper hiezu fähig gemacht wird, desto fähiger wird der Geist gemacht zum Erkennen (nach Lehrsatz 14, Teil 2). Daher ist das, was den Körper auf diese Weise disponiert, und ihn hiezu fähig macht, notwendig gut oder nützlich, (nach den Lehrsätzen 26 und 27 dieses Teils,) und um so nützlicher, je fähiger es den Körper hiezu machen kann; und umgekehrt (nach demselben umgekehrten Lehrsatz 14, Teil 2, und den Lehrsätzen 26 und 27 dieses Teils,) schädlich, wenn es den Körper hiezu minder fähig macht. — W. z. b. w.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Das, was bewirkt, daß das Verhältnis von Bewegung und Ruhe, welches die Teile des menschlichen Körpers zu einander haben, erhalten wird, ist gut. Umgekehrt ist das schlecht, was bewirkt, daß die Teile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältnis der Bewegung und Ruhe zu einander annehmen.

Beweis.

Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung wieder anderer Körper (nach Heischesatz 4, Teil 2). Aber das, was die Gestalt des menschlichen Körpers ausmacht, besteht darin, daß seine Teile ihre Bewegungen auf bestimmte Weise einander mitteilen (nach der Definition vor Hilfssatz 4, hinter Lehrsatz 13, Teil 2). Das also, was bewirkt, daß das Verhältnis von Bewegung und Ruhe, welches die Teile des menschlichen Körpers zu einander haben, erhalten wird, erhält die Gestalt des menschlichen Körpers, und bewirkt folglich, (nach den Heischesätzen 3

und 6, Teil 2,) daß der menschliche Körper auf viele Weisen erregt werden, und er selbst wieder die äußeren Körper auf viele Weisen erregen kann. Es ist also (nach dem vorigen Lehrsatz) gut. — Was hinwiederum bewirkt, daß die Teile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältnis der Bewegung und Ruhe zu einander annehmen, das bewirkt, (nach derselben Definition, Teil 2,) daß der menschliche Körper eine andere Gestalt annimmt, d. h., (wie an sich klar ist und am Schluß des Vorworts zu diesem Teil bemerkt wurde,) daß der menschliche Körper zerstört wird, und folglich, daß er durchaus unfähig gemacht wird, auf viele Weisen erregt zu werden. Es ist also (nach dem vorigen Lehrsatz) schlecht. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wie viel dies dem Geiste schaden oder nützen kann, wird im Fünften Teil erörtert werden. Hier ist nur zu bemerken, daß ich das Sterben so verstehe: Der Körper stirbt dann, wenn seine Teile so disponiert werden, daß sie ein anderes Verhältnis von Bewegung und Ruhe zu einander annehmen. Ich wage nämlich nicht, in Abrede zu stellen, daß der menschliche Körper, auch wenn der Kreislauf des Bluts und andere Vorgänge, die als Merkmale des Lebens gelten, noch fortdauern, dennoch in eine andere, von der seinigen völlig verschiedene Natur verwandelt werden kann. Denn kein Grund zwingt mich, zu behaupten, daß der menschliche Körper erst dann stirbt, wenn er in eine Leiche verwandelt wird. Vielmehr überzeugt uns die Erfahrung selbst, wie mir scheint, eines andern. Kommt es doch mitunter vor, daß ein Mensch solche Veränderungen erleidet, daß man ihn kaum für denselben halten möchte. So habe ich von einem spanischen Dichter erzählen hören, der von einer Krankheit befallen war, und, obgleich von derselben genesen, doch die Erinnerung an sein vergangenes Leben auf die Dauer vergessen hatte, dermaßen, daß er die

Fabeln und Trauerspiele, die er selbst verfaßt hatte, nicht für die seinigen hielt, und daß man ihn gewiß für ein großes Kind hätte halten können, wenn er auch seine Muttersprache vergessen hätte. — Wenn dies unglaublich erscheint, was sollen wir von den Kindern sagen, deren Natur der erwachsene Mensch von der seinigen so verschieden ansieht, daß er sich nicht würde überreden können, er sei jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von andern auf sich schließen müßte. — Um jedoch abergläubischen Leuten keinen Stoff zu neuen Querfragen zu geben, will ich hier lieber abbrechen.

Vierzigster Lehrsatz.

Was zur gemeinsamen Vereinigung der Menschen führt, oder was bewirkt, daß die Menschen in Eintracht leben, ist nützlich, dagegen ist das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.

Beweis.

Denn was bewirkt, daß die Menschen in Eintracht leben, bewirkt zugleich, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben, (nach Lehrsatz 35 dieses Teils,) und ist daher (nach den Lehrsätzen 26 und 27 dieses Teils) gut; dagegen ist (aus demselben Grund) das schlecht, was Zwietracht erregt. — W. z. b. w.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Lust ist an und für sich nicht schlecht, sondern gut; Unlust hingegen ist an und für sich schlecht.

Beweis.

Lust ist (nach Lehrsatz 11, Teil 3, mit seiner Anmerkung,) ein Affekt, durch welchen das Thätigkeitsver-

mögen des Körpers vermehrt oder gefördert wird. Unlust hingegen ist ein Affekt, durch welchen das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder gehemmt wird. Daher ist (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) Lust an und für sich gut u. s. f. — W. z. b. w.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Wohlbehagen kann kein Übermaß haben, sondern ist immer gut; Mißbehagen dagegen ist immer schlecht.

Beweis.

Wohlbehagen (s. dessen Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) ist Lust, welche, sofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß alle Teile des Körpers gleichmäßig erregt sind, d. h., (nach Lehrsatz 11, Teil 3,) daß das Thätigkeitsvermögen vermehrt oder gefördert wird, so daß alle seine Teile dasselbe Verhältnis von Bewegung und Ruhe zu einander behalten. Darum ist (nach Lehrsatz 39 dieses Teils) Wohlbehagen immer gut, und kann kein Übermaß haben. — Mißbehagen aber (dessen Definition s. gleichfalls in derselben Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) ist Unlust, welche, sofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß das Thätigkeitsvermögen des Körpers absolut vermindert oder gehemmt wird. Darum ist dasselbe (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) immer schlecht. — W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Lehrsatz.

Wollust kann ein Übermaß haben, und schlecht sein; Schmerz aber kann insofern gut sein, sofern Wollust oder Lust schlecht ist.

Beweis.

Wollust ist Lust, welche, sofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß ein oder einige Teile desselben mehr als die übrigen erregt werden (s. deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3). Und das Vermögen (die Macht) dieses Affekts kann so groß sein, daß es die übrigen Thätigkeiten des Körpers übertrifft, (nach Lehrsatz 6 dieses Teils,) und ihm hartnäckig anhaftet, und also die Fähigkeit des Körpers, auf viele andere Weisen erregt zu werden, beeinträchtigt. Also (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) kann sie schlecht sein. — Der Schmerz sodann, der dagegen Unlust ist, kann, für sich allein betrachtet, nicht gut sein (nach Lehrsatz 41 dieses Teils). Weil aber seine Macht und sein Wachstum durch das Vermögen einer äußern Ursache, verglichen mit dem unsrigen, sich erklärt, (nach Lehrsatz 5 dieses Teils,) so können wir folglich von diesem Affekt unendlich viele Grade und Arten begreifen, (nach Lehrsatz 3 dieses Teils,) und ihn also als einen solchen begreifen, der die Wollust gegen Übermaß einzuschränken, und insofern (nach dem ersten Teil dieses Lehrsatzes) zu bewirken vermag, daß die Fähigkeit des Körpers nicht vermindert werde. Mithin wird er insofern gut sein. — W. z. b. w.

Vierundvierzigster Lehrsatz.

Liebe und Begierde können ein Übermaß haben.

Beweis.

Liebe ist Lust, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer VI,) verbunden mit der Idee einer äußern Ursache. Wollust also (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, ist Liebe. Somit kann Liebe (nach dem vorigen Lehrsatz) ein Übermaß haben. — Die Begierde sodann ist um so stärker, je stärker der

Affekt ist, aus der sie entspringt (nach Lehrsatz 37, Teil 3). Wie daher ein Affekt (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) die übrigen Thätigkeiten des Menschen übertreffen kann, so wird auch eine Begierde, die aus einem solchen Affekt entspringt, die übrigen Begierden übertreffen, und mithin dasselbe Übermaß haben können, welches im vorigen Lehrsatz von der Wollust dargethan wurde. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Das Wohlbehagen, das ich für gut erklärt habe, wird leichter begriffen, als beobachtet. Denn die Affekte, von denen wir täglich bestürmt werden, beziehen sich meistens auf irgend einen Teil des Körpers, der mehr als die übrigen erregt wird. Daher haben die Affekte meistens ein Übermaß, und halten den Geist in der bloßen Betrachtung Eines Objekts so gefesselt, daß er nicht an andere zu denken vermag. Und obgleich die Menschen vielerlei Affekten unterworfen sind, und daher selten Menschen angetroffen werden, welche immer von einem und demselben Affekt bestürmt werden, so fehlt es doch wieder nicht an solchen, welchen ein und derselbe Affekt hartnäckig anhaftet. Denn wir sehen, daß Menschen manchmal von Einem Gegenstand so erregt werden, daß sie denselben vor sich zu haben meinen, obgleich er nicht gegenwärtig ist; was, wenn es im wachenden Zustand vorkommt, den Betreffenden als irrsinnig oder verrückt erscheinen läßt. Nicht minder werden diejenigen für verrückt gehalten, welche in Liebe entbrannt sind und Tag und Nacht nur von der Geliebten oder Dirne träumen; weil sie gewöhnlich die Lachlust erregen. Wenn aber der Habsüchtige an nichts anderes denkt, als an Profit oder Geld, der Ehrgeizige an Ruhm, u. s. f., so hält man diese nicht für irrsinnig, weil sie gewöhnlich lästig sind und für hassenswert erachtet werden. In Wahrheit aber sind Habsucht, Ehrsucht, Lüsternheit u. s. f. Arten des Irrsinns, obgleich sie nicht zu den Krankheiten gezählt werden.

Fünfundvierzigster Lehrsatz.

Der Haß kann niemals gut sein.

Beweis.

Einen Menschen, den wir hassen, streben wir zu vernichten, (nach Lehrsatz 39, Teil 3,) d. h., (nach Lehrsatz 37 dieses Teils,) wir streben nach etwas, das schlecht ist. Folglich u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Man beachte, daß ich unter Haß hier und im folgenden nur den meine, der gegen Menschen gerichtet ist.

Zusatz I.

Mißgunst, Verhöhnung (Spott), Verachtung, Zorn, Rachsucht und die übrigen Affekte, die sich auf den Haß beziehen, oder aus ihm entspringen, sind schlecht; was gleichfalls aus Lehrsatz 39 im Dritten Teil und Lehrsatz 37 dieses Teils erhellt.

Zusatz II.

Alles, was wir deshalb begehren, weil wir von Haß erregt sind, ist unehrbar, und im Staat ungerecht. Dies erhellt auch aus Lehrsatz 39 im Dritten Teil und aus der Definition von unehrbar und ungerecht; s. dieselbe in den Anmerkungen zu Lehrsatz 37 dieses Teils.

Anmerkung.

Zwischen Verhöhnung (Spott), die ich in Zusatz I als schlecht bezeichnet habe, und Lachen nehme ich einen großen Unterschied an. Denn das Lachen, wie auch der Scherz, ist reine Lust, und ist daher, wofern nur Übermaß vermieden wird, an und für sich gut (nach Lehrsatz 41

dieses Teils). Wahrlich, nur ein finsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu erheitern. Denn weshalb sollte es sich weniger geziemen, den Trübsinn zu verscheuchen, als den Hunger und den Durst zu vertreiben?

Ich meinerseits denke so und habe folgende Ansicht gewonnen: Kein Gott und kein Mensch, außer ein mißgünstiger, freut sich über mein Unvermögen und Unbehagen, und rechnet uns Thränen, Stöhnen, Furcht und andere solche Merkmale geistiger Schwäche zur Tugend an. Im Gegenteil, je mehr wir von Lust erregt werden, zu desto höherer Vollkommenheit gehen wir über, d. h., desto mehr sind wir der göttlichen Natur notwendig teilhaftig.

Die Dinge zu genießen, und sich an ihnen soviel als möglich zu vergnügen, (nicht zwar bis zum Überdruß, denn das heißt nicht, sich vergnügen,) ist darum eines weisen Mannes durchaus würdig. Des weisen Mannes, sage ich, ist es durchaus würdig, an angenehmen Speisen und Getränken sich mäßig zu erquicken und zu stärken, wie nicht minder an Wohlgerüchen, an der Schönheit der Pflanzenwelt*), an Schmuck, Musik, Kampf- und Schauspielen und anderen Dingen dieser Art, was jeder, ohne irgend einen Nachteil für einen andern, genießen kann.

Denn der menschliche Körper ist aus vielen Teilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche fortwährend neuer und verschiedener Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich befähigt sei, und demgemäß auch der Geist gleich befähigt sei, mehreres zugleich zu erkennen.

Diese Einrichtung des Lebens stimmt daher sowohl mit meinen Prinzipien, wie auch mit der allgemeinen Praxis, vollkommen überein. Wenn irgend eine, ist daher diese Lebensweise die beste und in jeder Hinsicht empfehlens-

---

*) plantarum virentium. Kirchmann wunderlich: „an der Schönheit kräftiger Pflanzen".

werteste, und es ist nicht nötig, noch deutlicher und ausführlicher darüber zu sprechen.

Sechsundvierzigster Lehrsatz.

Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, den Haß, den Zorn, die Verachtung u. s. w. anderer gegen ihn durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten.

Beweis.

Alle Affekte des Hasses sind schlecht (nach Zusatz I zum vorigen Lehrsatz). Daher wird, wer nach der Leitung der Vernunft lebt, soviel er kann zu bewirken streben, daß er nicht von Affekten des Hasses bestürmt werde, (nach Lehrsatz 19 dieses Teils,) und folglich (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) wird er streben, daß auch kein anderer diese Affekte erleide. Der Haß aber wird durch Gegenhaß vermehrt, kann aber durch Gegenliebe erstickt werden, (nach Lehrsatz 43, Teil 3,) sodaß der Haß in Liebe übergeht (nach Lehrsatz 44, Teil 3). Folglich wird, wer nach der Leitung der Vernunft lebt, bestrebt sein, den Haß u. s. f. eines andern durch Liebe zu vergelten, d. h., durch Edelsinn (s. dessen Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 59, Teil 3). — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wer Beleidigungen mit Haß erwidert und sich an dem Beleidiger rächen will, verbittert sicherlich sein eigenes Leben. Wer dagegen trachtet, den Haß durch Liebe zu bekämpfen, der kämpft unstreitig mit Freude und Zuversicht, wehrt sich ebenso leicht gegen Einen Menschen wie gegen viele, und bedarf der Hilfe des Glücks am wenigsten. Diejenigen aber, die er besiegt hat, geben sich gerne besiegt, nicht aus Verlust an Kräften, sondern aus Zuwachs daran. — Das

alles folgt so klar aus den bloßen Definitionen der Liebe und des Verstandes, daß es nicht nötig ist, es im einzelnen nachzuweisen.

Siebenundvierzigster Lehrsatz.

Die Affekte der Hoffnung und Furcht können nicht an und für sich gut sein.

Beweis.

Es giebt keine Affekte der Hoffnung und Furcht, ohne Unlust. Denn Furcht ist (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XIII,) Unlust, und Hoffnung (s. die Erklärung in Ziffer XII und XIII der Definitionen der Affekte) giebt es nicht ohne Furcht. Folglich (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) können diese Affekte nicht an sich gut sein, sondern nur, sofern sie das Übermaß der Lust zu hemmen vermögen (nach Lehrsatz 43 dieses Teils). — W. z. b. w.

Anmerkung.

Hierzu kommt noch, daß diese Affekte einen Mangel der Erkenntnis und ein Unvermögen des Geistes anzeigen. Aus diesem Grunde sind auch Zuversicht und Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß, Zeichen geistigen Unvermögens. Denn, obgleich Zuversicht und Freude Affekte der Lust sind, so setzen sie doch vorangegangene Unlust voraus, nämlich Hoffnung und Furcht. Je mehr wir daher streben, nach der Leitung der Vernunft zu leben, desto mehr suchen wir, von der Hoffnung unabhängig zu sein, von der Furcht uns zu befreien, das Glück, soviel wir vermögen, zu beherrschen, und unsere Handlungen nach der sicheren Weisung der Vernunft zu regeln.

Achtundvierzigster Lehrsatz.

Die Affekte der Überschätzung und Unterschätzung sind immer schlecht.

Beweis.

Denn diese Affekte widerstreiten (nach den Definitionen der Affekte, Ziffern XXI und XXII,) der Vernunft. Also sind sie (nach den Lehrsätzen 26 und 27 dieses Teils) schlecht. — W. z. b. w.

Neunundvierzigster Lehrsatz.

Überschätzung macht leicht den Menschen, der überschätzt wird, hochmütig.

Beweis.

Wenn wir sehen, daß jemand aus Liebe eine größere Meinung von uns hat, als recht ist, so geschieht es leicht, daß wir uns geehrt fühlen, (nach Anmerkung zu Lehrsatz 41, Teil 3,) oder von Lust erregt werden, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXX,) und daß wir das Gute, das wir uns zuschreiben hören, glauben (nach Lehrsatz 25, Teil 3). Wir werden also aus Liebe zu uns eine größere Meinung von uns haben, als recht ist, d. h., (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXVIII,) wir werden leicht hochmütig werden. — W. z. b. w.

Fünfzigster Lehrsatz.

Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz.

Beweis.

Denn Mitleid ist (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XVIII,) Unlust, und daher (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) an und für sich schlecht. Das Gute aber, das aus ihm folgt, daß wir nämlich den bemitleideten Menschen von seinem Leid zu befreien suchen, (nach Zusatz III zu Lehrsatz 27, Teil 3,) suchen wir nach dem bloßen Gebot der Vernunft zu thun (nach Lehrsatz 37 dieses Teils); und nur von dem, was wir nach dem Gebot der Vernunft thun, können wir gewiß wissen, daß es gut ist (nach Lehrsatz 27 dieses Teils). Daher ist Mitleid bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch, welcher nach der Leitung der Vernunft lebt, soviel als möglich zu bewirken strebt, daß er nicht von Mitleid ergriffen werde.

Anmerkung.

Wer richtig erkannt hat, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird sicherlich nichts finden, was Haß, Spott oder Verachtung verdient, noch wird er jemand bemitleiden, sondern er wird streben, soweit die menschliche Tugend es vermag, gut zu handeln, wie man sagt, und fröhlich zu sein. — Hierzu kommt noch, daß derjenige, welcher leicht vom Affekt des Mitleids ergriffen, und von dem Unglück und den Thränen eines andern bewegt wird, oft etwas thut, was ihn selbst später reut; sowohl, weil wir im Affekt nichts thun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut ist, als auch, weil wir leicht durch falsche Thränen betrogen werden.

Ich spreche jedoch hier ausdrücklich nur von einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn wer weder durch die Vernunft, noch durch Mitleid bewegt wird, andern Hilfe zu leisten, der wird mit Recht unmenschlich genannt, denn er scheint (nach Lehrsatz 27, Teil 3,) mit einem Menschen keine Ähnlichkeit zu haben.

Einundfünfzigster Lehrsatz.

Gunst widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr übereinstimmen, und aus ihr entspringen.

Beweis.

Denn Gunst ist Liebe zu jemand, der einem andern wohlgethan hat, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XIX,) und kann sich also auf den Geist beziehen, sofern von ihm gesagt wird, daß er thätig ist, (nach Lehrsatz 59, Teil 3,) d. h., (nach Lehrsatz 3, Teil 3,) sofern er erkennt. Folglich stimmt sie mit der Vernunft überein u. s. f. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünscht das Gute, das er für sich begehrt, auch andern (nach Lehrsatz 37 dieses Teils). Wenn er daher jemand einem andern wohlthun sieht, so wird dadurch sein eigenes Bestreben wohlzuthun gefördert, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11, Teil 3,) er wird Lust empfinden, und zwar (nach der Voraussetzung) verbunden mit der Idee dessen, der dem andern wohlgethan hat. Folglich ist er (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XIX,) ihm zugeneigt. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Entrüstung, wie sie von mir definiert wurde, (s. Definitionen der Affekte, Ziffer XX,) ist notwendig schlecht (nach Lehrsatz 45 dieses Teils). — Es ist jedoch zu bemerken, daß ich es nicht als Entrüstung gegen den Bürger bezeichne, wenn die höchste Gewalt in der Absicht, den Bürgerfrieden zu sichern, diejenigen bestraft, welche andern Unrecht gethan. Denn sie will nicht, von Haß gereizt, den Bürger verderben, sondern sie straft ihn aus guten Beweggründen.

Zweiundfünfzigster Lehrsatz.

Selbstzufriedenheit kann aus der Vernunft entspringen, und nur diese aus der Vernunft entspringende Zufriedenheit ist die höchste, welche es geben kann.

Beweis.

Selbstzufriedenheit ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXV). Aber das wahre Thätigkeitsvermögen des Menschen, oder die Tugend, ist die Vernunft selbst, (nach Lehrsatz 3, Teil 3,) welche der Mensch klar und deutlich betrachtet (nach den Lehrsätzen 40 und 43, Teil 2). Folglich entspringt Selbstzufriedenheit aus der Vernunft. — Ferner erfaßt der Mensch, während er sich selbst betrachtet, nur das klar und deutlich, oder adäquat, was aus seinem Thätigkeitsvermögen erfolgt, (nach Definition 2, Teil 3,) d. h., (nach Lehrsatz 3, Teil 3,) was aus seinem Erkenntnisvermögen folgt. Also entspringt aus dieser Betrachtung allein die höchste Zufriedenheit, die es geben kann. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Selbstzufriedenheit ist in Wahrheit das Höchste, was wir hoffen können. Denn (wie ich in Lehrsatz 25 dieses Teils gezeigt) niemand strebt, sein Sein um irgend eines Zwecks willen zu erhalten. — Und weil Zufriedenheit durch Lob mehr und mehr genährt und verstärkt, (nach Zusatz zu Lehrsatz 53, Teil 3,) durch Tadel dagegen mehr und mehr geschwächt wird, (nach Zusatz zu Lehrsatz 55, Teil 3,) darum übt der Ruhm eine so große Anziehungskraft auf uns aus, und können wir ein Leben in Schande kaum ertragen.

Dreiundfünfzigster Lehrsatz.

Niedergeschlagenheit ist keine Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft.

Beweis.

Niedergeschlagenheit ist Unlust, welche daraus entspringt, daß der Mensch sein Unvermögen betrachtet (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXVI). Sofern aber der Mensch sich selbst wahrhaft vernunftgemäß erkennt, insofern wird er als ein solcher angenommen, der sein Wesen, d. h., (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) sein Vermögen, erkennt. Wenn daher der Mensch, während er sich selbst betrachtet, irgend ein Unvermögen an sich wahrnimmt, so kommt das nicht daher, daß er sich erkennt, sondern (wie ich in Lehrsatz 55, Teil 3, gezeigt habe,) daher, daß sein Thätigkeitsvermögen gehemmt wird. Wenn wir aber annehmen, daß der Mensch sein Unvermögen daraus begreift, daß er etwas erkennt, was mehr Vermögen hat, als er selbst, durch dessen Erkenntnis er sein Thätigkeitsvermögen bestimmt, so begreifen wir nichts anderes, als daß der Mensch sich selbst deutlich erkennt, (nach Lehrsatz 26 dieses Teils,)

wodurch sein Thätigkeitsvermögen gefördert wird. Niedergeschlagenheit, oder die aus der Betrachtung des eigenen Unvermögens entspringende Unlust, entspringt daher nicht aus der wahren Betrachtung, oder aus der Vernunft, und ist daher keine Tugend, sondern ein Leiden. — W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Lehrsatz.

Reue ist keine Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft; sondern der, welcher eine That bereut, ist doppelt gedrückt oder unvermögend.

Beweis.

Der erste Teil dieses Lehrsatzes wird so bewiesen, wie der vorige Lehrsatz. Der zweite Teil erhellt aus der bloßen Definition dieses Affekts (s. die Definitionen der Affekte, Ziffer XXVII). Denn wer eine That bereut, leidet doppelt, indem er sich zuerst durch eine verwerfliche Begierde, und dann durch die Unlust darüber besiegen läßt.

Anmerkung.

Weil die Menschen selten nach dem Gebot der Vernunft leben, darum stiften diese beiden Affekte, nämlich Niedergeschlagenheit und Reue, und außer ihnen auch Hoffnung und Furcht, mehr Nutzen als Schaden; und wenn doch einmal gefehlt werden soll, so ist es immerhin besser, nach dieser Richtung zu fehlen. Denn wenn die geistig schwachen Menschen gleich hochmütig wären, sich über nichts schämten, und sich vor nichts fürchteten, wie sollten sie dann durch (staatliche) Bande vereinigt und zusammengehalten werden. Der Pöbel ist furchtbar, wenn er nicht fürchtet. Kein Wunder daher, daß die Propheten, welche nicht auf den Nutzen weniger Menschen, sondern auf den allgemeinen Nutzen bedacht waren, Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht so sehr empfohlen haben. Und wirklich können

Menschen, welche diesen Affekten unterworfen sind, viel leichter als andere nach und nach dahin gebracht werden, nach der Leitung der Vernunft zu leben, d. h., frei zu sein und glückselig zu leben.

Fünfundfünfzigster Lehrsatz.

Der größte Hochmut und der größte Kleinmut ist die größte Unkenntnis seiner selbst.

Beweis.

Derselbe erhellt aus den Definitionen der Affekte, Ziffern XXVIII und XXIX.

Sechsundfünfzigster Lehrsatz.

Der größte Hochmut und der größte Kleinmut bekundet das größte geistige Unvermögen.

Beweis.

Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Sein zu erhalten, (nach Zusatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils,) und zwar nach der Leitung der Vernunft (nach Lehrsatz 24 dieses Teils). Wer also sich selbst nicht kennt, kennt nicht die Grundlage aller Tugenden, und folglich auch nicht diese Tugenden selbst. Aus Tugend handeln ist ferner nichts anderes, als, nach der Leitung der Vernunft handeln (nach Lehrsatz 24 dieses Teils). Wer aber nach der Leitung der Vernunft handelt, muß notwendig wissen, daß er nach der Leitung der Vernunft handelt (nach Lehrsatz 43, Teil 2). Wer also sich selbst, und folglich (wie eben gezeigt worden) alle Tugenden, am wenigsten kennt, der handelt am wenigsten aus Tugend, d. h., (wie aus Definition 8 dieses Teils erhellt,) er ist am meisten geistig unvermögend. Folglich bekundet (nach dem vorigen Lehrsatz) der größte Hochmut

und der größte Kleinmut das größte geistige Unvermögen. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt aufs deutlichste, daß die Hochmütigen und Kleinmütigen den Affekten am meisten unterworfen sind.

Anmerkung.

Kleinmut kann jedoch leichter überwunden werden, als Hochmut, da dieser ein Lustaffekt; jener aber ein Unlustaffekt und daher (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) ein stärkerer Affekt ist.

Siebenundfünfzigster Lehrsatz.

Der Hochmütige liebt die Nähe von Schmarotzern oder Schmeichlern, haßt aber die der Edelgesinnten.

Beweis.

Hochmut ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch eine bessere Meinung von sich hat, als recht ist (nach den Definitionen der Affekte, Ziffern XXVIII und VI). Diese Meinung strebt der hochmütige Mensch, soviel er vermag, zu nähren (s. Anmerkung zu Lehrsatz 13, Teil 3). Daher wird der Hochmütige die Nähe der Schmarotzer oder Schmeichler, (deren Definitionen ich übergangen habe, weil sie allbekannt sind,) lieben, die der Edelgesinnten aber, welche keine bessere Meinung von ihm haben, als recht ist, fliehen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier alle Übel des Hochmuts aufzählen wollte, da ja die Hochmütigen allen Affekten unterworfen sind, aber keinen Affekten weniger, als denen der Liebe und Barmherzigkeit.

Indessen darf hier nicht verschwiegen werden, daß auch derjenige hochmütig genannt wird, der von anderen Menschen eine geringere Meinung hat, als recht ist. In diesem Sinne also ist Hochmut zu definieren als: Lust, entsprungen aus der falschen Meinung, daß der Mensch sich über die andern erhaben dünkt. Der diesem Hochmut gegenüberstehende Kleinmut wäre zu definieren als: Unlust, entsprungen aus der falschen Meinung, daß der Mensch sich geringer als andere wähnt. Bei dieser Auffassung begreift es sich leicht, daß der Hochmütige notwendig mißgünstig ist, (s. die Anmerkung zu Lehrsatz 55, Teil 3,) und diejenigen besonders haßt, die wegen ihrer Tugend sehr gepriesen werden; daß sein Haß nicht leicht durch Liebe oder Wohlthaten besiegt wird (s. Anmerkung zu Lehrsatz 41, Teil 3); und daß ihm nur die Nähe derjenigen Freude macht, die seine Geistesschwäche hätscheln, und ihn aus einem Thoren vollends zum Narren machen.

Obgleich nun Kleinmut der Gegensatz von Hochmut ist, so steht doch der Kleinmütige dem Hochmütigen sehr nahe. Denn, da seine Unlust daraus entspringt, daß er sein Unvermögen nach dem Vermögen oder der Tugend anderer beurteilt, so wird seine Unlust gemildert werden, d. h. er wird Lust empfinden, wenn seine Vorstellung sich mit der Betrachtung der Fehler anderer Menschen befaßt. Daher das Sprüchwort:

Trost für Unglückliche ist's, Genossen im Unglück zu haben.

Umgekehrt wird er um so mehr Unlust empfinden, je geringer er sich gegen andere wähnt. Daher kommt es, daß niemand mehr zum Neid geneigt ist, als die Kleinmütigen; daß sie mit Vorliebe das Thun und Lassen anderer beobachten, mehr um zu nörgeln, als um zu bessern; und daß sie endlich nur den Kleinmut loben und sich dessen rühmen, aber so, daß sie dabei doch den Schein des Kleinmuts bewahren. Dies folgt aus diesem Affekt so not-

wendig, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind.

Ich habe schon gesagt, daß ich diese und ähnliche Affekte als schlechte bezeichne, sofern ich nur den menschlichen Nutzen ins Auge fasse. Die Naturgesetze aber richten sich nach der allgemeinen Ordnung der Natur, von welcher der Mensch nur ein Teil ist. Daran wollte ich hier im Vorbeigehen erinnern, damit man nicht etwa glaube, ich hätte hier die Laster und thörichten Handlungen der Menschen aufzählen, und nicht vielmehr die Natur und die Eigenschaften der Dinge erörtern wollen. Denn, wie ich im Vorwort zum Dritten Teil gesagt habe, ich betrachte die menschlichen Affekte und ihre Eigenschaften ganz wie die übrigen Dinge der Natur. Und sicherlich bekunden die menschlichen Affekte das Vermögen und die Geschicklichkeit, wenn nicht des Menschen, so doch der Natur, nicht minder, als vieles andere, das wir bewundern, und an dessen Betrachtung wir uns erfreuen.

Ich fahre aber nun fort, über die Affekte das hervorzuheben, was den Menschen zum Nutzen, und was ihnen zum Schaden gereicht.

Achtundfünfzigster Lehrsatz.

Ehre (Ehrfreude) widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann aus ihr entspringen.

Beweis.

Derselbe erhellt aus den Definitionen der Affekte, Ziffer XXX, und aus der Definition von ehrbar, s. dieselbe in der 1. Anmerkung zu Lehrsatz 37 dieses Teils.

Anmerkung.

Was man eitlen Ruhm nennt, ist Zufriedenheit mit sich selbst, welche bloß von der guten Meinung der Menge genährt wird, bei deren Schwinden auch die Zufriedenheit schwindet, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils,) das höchste Gut, welches jeder liebt. Daher kommt es, daß, wer sich der Meinung der Menge rühmt, in steter Sorge bangend sich abmüht, thut, probiert, um seinen Ruf zu erhalten. Denn die Menge ist wankelmütig und wetterwendisch, darum vergeht der Ruf bald, wenn er nicht künstlich erhalten wird. Ja, weil alle nach dem Beifall der Menge haschen, verdunkelt der eine leicht den Ruf des andern. In diesem Wettkampf um das vermeintliche höchste Gut entwickelt sich ein gewaltiger Eifer, einander auf jegliche Weise zu verdunkeln, und wer schließlich als Sieger hervorgeht, gründet seinen Ruhm mehr darauf, daß er anderen geschadet, als daß er sich selbst genützt hat. Dieser Ruhm, oder diese Zufriedenheit, ist also in Wahrheit eitel, weil sie gar keine ist.

Was über Scham zu bemerken ist, läßt sich leicht aus dem abnehmen, was über Barmherzigkeit und Reue gesagt wurde. Nur das sei noch hinzugefügt, daß die Scham, ebenso wie das Mitleid, zwar keine Tugend, aber dennoch gut ist, sofern sie bekundet, daß dem Menschen, welcher Scham empfindet, die Begierde innewohnt, ehrbar zu leben; ebenso wie der Schmerz, der insofern gut heißt, sofern er bekundet, daß der verletzte Teil noch nicht ganz verdorben ist. Der Mensch, der sich einer Handlung schämt, ist daher, obgleich er in Wahrheit Unlust empfindet, dennoch vollkommener, als der Schamlose, dem die Begierde, ehrbar zu leben, abgeht.

Das ist es, was ich über die Affekte der Lust und Unlust bemerken wollte. — Was die Begierden betrifft, so sind sie eben gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten

oder schlechten Begierden entspringen. Doch sind sie alle, sofern sie aus Affekten, welche Leiden sind, in uns entstehen, in Wahrheit blind, (wie dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 44 dieses Teils gesagt wurde, leicht zu entnehmen ist,) und sie würden von keinerlei Nutzen sein, wenn die Menschen leicht dahin gebracht werden könnten, bloß nach dem Gebot der Vernunft zu leben. Dies will ich nun in Kürze darthun.

Neunundfünfzigster Lehrsatz.

Zu allen Handlungen, zu welchen wir durch einen Affekt, welcher ein Leiden ist, bestimmt werden, können wir auch ohne denselben durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis.

Aus Vernunft handeln ist nichts anderes, (nach Lehrsatz 3 und Definition 2, Teil 3,) als, das thun, was aus der Notwendigkeit unserer Natur, an sich allein betrachtet, folgt. Die Unlust aber ist insofern schlecht, sofern sie dieses Thätigkeitsvermögen vermindert oder hemmt (nach Lehrsatz 41 dieses Teils). Folglich können wir durch diesen Affekt zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht thun könnten, wenn wir von der Vernunft geleitet würden. Außerdem ist Lust nur insofern schlecht, sofern sie die Fähigkeit des Menschen zum Handeln beeinträchtigt (nach den Lehrsätzen 41 und 43 dieses Teils). Daher können wir auch insofern zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht thun könnten, wenn wir von der Vernunft geleitet würden. Sofern endlich die Lust gut ist, insofern stimmt sie mit der Vernunft überein, (denn sie besteht darin, daß sie das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder fördert,) und sie ist ein Leiden nur, sofern das Thätigkeitsvermögen des Menschen durch sie nicht so sehr vermehrt wird, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift (nach Lehr-

satz 3, Teil 3, mit seiner Anmerkung). Wenn daher der von Lust erregte Mensch zu solcher Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreifen würde, so wäre er zu denselben Handlungen befähigt, ja noch befähigter, zu welchen er jetzt durch die Affekte, welche Leiden sind, bestimmt wird. Alle Affekte aber beziehen sich auf Lust, Unlust, oder Begierde, (s. die Erläuterung zu Ziffer IV der Definitionen der Affekte,) und die Begierde ist (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer I,) nichts anderes, als das Thätigkeitsbestreben selbst. Folglich können wir zu allen Handlungen, zu welchen wir durch einen Affekt, welcher ein Leiden ist, bestimmt werden, ohne denselben, durch die Vernunft allein veranlaßt werden. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Jede Handlung heißt insofern schlecht, sofern sie daraus entspringt, daß wir von Haß, oder von irgend einem schlechten Affekt erregt sind (s. Zusatz I zu Lehrsatz 45 dieses Teils). Keine Handlung aber ist, für sich allein betrachtet, gut oder schlecht, (wie im Vorwort dieses Teils gezeigt wurde,) vielmehr ist eine und dieselbe Handlung bald gut, bald schlecht. Folglich können wir zu derselben Handlung, welche jetzt schlecht ist, oder welche aus irgend einem schlechten Affekt entspringt, durch die Vernunft veranlaßt werden. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Ein Beispiel wird dies klarer machen. Das Schlagen ist, sofern es als physische Handlung betrachtet wird, und wir nur das ins Auge fassen, daß der Mensch den Arm erhebt, die Hand ballt, und den ganzen Arm mit Kraft auf einen Gegenstand fallen läßt, eine Tugend, die aus dem Bau des menschlichen Körpers begriffen wird. Wenn also ein Mensch, von Zorn oder Haß bewegt, bestimmt wird, die Hand zu ballen, oder den Arm zu bewegen, so geschieht

es, wie ich im Zweiten Teil gezeigt habe, weil eine und dieselbe Handlung mit allerlei Vorstellungen von Dingen verbunden werden kann. Daher können wir sowohl durch solche Vorstellungen der Dinge, die wir verworren, als auch durch solche, die wir klar und deutlich begreifen, zu einer und derselben Handlung bestimmt werden. Es ist also klar, daß jede Begierde, die aus einem Affekt, der ein Leiden ist, entspringt, von keinem Nutzen wäre, wenn die Menschen von der Vernunft geleitet werden könnten.

Sehen wir nunmehr, warum eine Begierde, die aus einem Affekt, der ein Leiden ist, entspringt, von uns blind genannt wird.

Sechzigster Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus einer Lust oder Unlust entspringt, die sich auf einen oder einige, nicht aber auf alle Teile des Körpers bezieht, hat keine nützliche Beziehung für den ganzen Menschen.

Beweis.

Gesetzt z. B., der Körperteil A werde durch die Kraft irgend einer äußeren Ursache so gestärkt, daß er den andern überlegen ist, (nach Lehrsatz 6 dieses Teils,) so wird dieser Teil seine Kräfte nicht deshalb zu verlieren streben, damit die andern Körperteile ihre Funktion verrichten können; denn er müßte alsdann eine Kraft oder ein Vermögen haben, seine Kräfte zu verlieren, was (nach Lehrsatz 6, Teil 3,) widersinnig ist. Dieser Teil, und folglich auch (nach den Lehrsätzen 7 und 12, Teil 3,) der Geist, wird daher streben, diesen Zustand zu erhalten. Die Begierde also, welche aus einem solchen Lustaffekt entspringt, hat keine Beziehung zum Ganzen. Wird umgekehrt gesetzt, der Teil A werde so gehemmt, daß die andern ihm überlegen sind, so wird auf dieselbe Weise bewiesen, daß auch die

Begierde, welche aus Unlust entspringt, keine Beziehung zum Ganzen hat. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Da sich nun die Lust meistenteils (nach Anmerkung zu Lehrsatz 44 dieses Teils) auf Einen Körperteil bezieht, so erstreckt sich folglich meistenteils das Bestreben, unser Sein zu erhalten, nicht auf unser gesamtes Wohlbefinden. Hiezu kommt noch, daß die Begierden, von denen wir vorzugsweise erfaßt werden, (nach Zusatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils,) nur zur gegenwärtigen Zeit, nicht aber zur zukünftigen, Beziehung haben.

Einundsechzigster Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben.

Beweis.

Die Begierde, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer I,) absolut betrachtet, ist des Menschen Wesen selbst, sofern es als auf irgend eine Weise zu handeln bestimmt begriffen wird. Die Begierde daher, die aus der Vernunft entspringt, d. h., (nach Lehrsatz 3, Teil 3,) die in uns entsteht, sofern wir thätig sind, ist des Menschen Wesen oder Natur selbst, sofern es begriffen wird als bestimmt, das zu thun, was aus dem Wesen des Menschen allein adäquat begriffen wird (nach Definition 2, Teil 3). Wenn also diese Begierde ein Übermaß haben könnte, so könnte folglich die menschliche Natur, an sich allein betrachtet, sich selbst überschreiten, oder mehr vermögen, als sie vermag, was ein offenbarer Widerspruch ist. Daher kann diese Begierde ein Übermaß nicht haben. — W. z. b. w.

Zweiundsechzigster Lehrsatz.

Sofern der Geist die Dinge nach dem Gebot der Vernunft begreift, wird er in gleicher Weise erregt, mag die Idee die eines zukünftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges sein.

Beweis.

Alles, was der Geist unter der Leitung der Vernunft begreift, begreift er unter demselben Gesichtspunkt der Ewigkeit oder Notwendigkeit, (nach Zusatz II zu Lehrsatz 44, Teil 2,) und er wird dabei von derselben Gewißheit erregt (nach Lehrsatz 43, Teil 2, und seiner Anmerkung). Mag daher die Idee die eines zukünftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges sein, so begreift der Geist das Ding mit derselben Notwendigkeit, und wird von derselben Gewißheit erregt, und die Idee wird, mag sie die eines zukünftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges sein, dennoch gleich wahr sein, (nach Lehrsatz 41, Teil 2,) d. h., (nach Definition 4, Teil 2,) sie wird dennoch immer dieselben Eigenschaften einer adäquaten Idee haben. Mithin wird der Geist, sofern er die Dinge nach dem Gebot der Vernunft begreift, auf dieselbe Weise erregt, ob die Idee die eines zukünftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges ist. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Wenn wir von der Dauer der Dinge eine adäquate Erkenntnis haben, und die Zeit ihrer Existenz durch die Vernunft bestimmen könnten, so würden wir die zukünftigen Dinge mit demselben Affekt betrachten, wie die gegenwärtigen; der Geist würde das Gute, welches er als zukünftig begreift, ebenso wie ein gegenwärtiges erstreben; und folglich würde er notwendig auf ein geringeres gegenwärtiges Gut um eines größeren zukünftigen Guts willen verzichten, und

etwas, das in der Gegenwart gut, aber die Ursache irgend eines zukünftigen Übels ist, keineswegs erstreben, wie ich bald beweisen werde. Allein wir können von der Dauer der Dinge (nach Lehrsatz 31, Teil 2,) nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben, und bestimmen die Existenz der Dinge (nach Anmerkung zu Lehrsatz 44, Teil 2,) durch die bloße Zeitenvorstellung, welche von dem Bild eines gegenwärtigen und dem eines zukünftigen Dinges nicht gleicherweise erregt wird. Daher kommt es, daß die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten, die wir haben, nur eine abstrakte oder universale ist, und daß das Urteil, das wir über die Ordnung und den ursächlichen Zusammenhang der Dinge bilden, um bestimmen zu können, was in der Gegenwart gut oder schlecht für uns sei, mehr ein imaginäres, als ein sachgemäßes ist. Darum ist es auch kein Wunder, wenn die Begierde, die aus der Erkenntnis des Guten und Schlechten, sofern sie Zukünftiges betrifft, entspringt, sehr leicht durch die Begierde zu Dingen eingeschränkt werden kann, die in der Gegenwart angenehm sind. Hierüber sehe man den 16. Lehrsatz dieses Teils.

Dreiundsechzigster Lehrsatz.

Wer von der Furcht geleitet wird, und das Gute thut, um das Schlechte zu verhüten, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

Beweis.

Alle Affekte, die sich auf den Geist beziehen, sofern er thätig ist, d. h., (nach Lehrsatz 3, Teil 3,) die sich auf die Vernunft beziehen, sind keine andern, als Affekte der Lust und der Begierde (nach Lehrsatz 59, Teil 3). Also wird, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XIII,) wer von der Furcht geleitet wird, und das Gute aus Furcht vor Schlechtem thut, nicht von der Vernunft geleitet. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Vertreter des Aberglaubens, welche besser verstehen, Laster zu tadeln, als Tugenden zu lehren, und welche die Menschen nicht durch die Vernunft leiten, sondern durch die Furcht im Zaum halten wollen, es also mehr darauf absehen, daß die Menschen das Schlechte fliehen, als die Tugenden lieben, bezwecken nichts anderes, als daß die anderen ein ebenso klägliches Leben führen, wie sie selbst. Kein Wunder daher, wenn sie den Menschen meist lästig und verhaßt sind.

Zusatz.

Durch die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, folgen wir dem Guten unmittelbar, und fliehen wir das Böse mittelbar.

Beweis.

Denn die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann nur aus einem Lustaffekt entspringen, welcher kein Leiden ist, d. h., aus der Lust, welche kein Übermaß haben kann, (nach Lehrsatz 61 dieses Teils,) nicht aber aus der Unlust. Mithin entspringt diese Begierde (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) aus der Erkenntnis des Guten, nicht aber des Schlechten. Also erstreben wir unter der Leitung der Vernunft das Gute unmittelbar, und fliehen nur insofern das Schlechte. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Zusatz möge an dem Beispiel von einem Kranken und Gesunden klarer gemacht werden. Der Kranke genießt Dinge, die ihm zuwider sind, aus Furcht vor dem Tode. Der Gesunde dagegen erfreut sich an der Speise, und genießt so das Leben besser, als wenn er den Tod fürchtete, und ihn unmittelbar zu vermeiden suchte. — So wird der

Richter, der nicht aus Haß oder Zorn, sondern bloß aus Liebe zum öffentlichen Wohl einen Schuldigen zum Tod verurteilt, bloß von der Vernunft geleitet.

Vierundsechzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntnis.

Beweis.

Die Erkenntnis des Schlechten ist (nach Lehrsatz 8) die Unlust selbst, sofern wir derselben bewußt sind. Unlust aber ist Übergang zu geringerer Vollkommenheit, (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer III,) welche daher aus des Menschen Wesen selbst nicht verstanden werden kann, (nach den Lehrsätzen 6 und 7, Teil 3,) und sonach (nach Definition 2, Teil 3,) ein Leiden ist, das (nach Lehrsatz 3, Teil 3,) von inadäquaten Ideen abhängt. Folglich ist (nach Lehrsatz 29, Teil 2,) dessen Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis des Schlechten, eine inadäquate. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, wenn er nur adäquate Ideen hätte, keinen Begriff des Bösen bilden könnte.

Fünfundsechzigster Lehrsatz.

Unter der Leitung der Vernunft werden wir von zwei Gütern das größere, und von zwei Übeln das kleinere wählen.

Beweis.

Ein Gut, welches uns hindert, ein größeres Gut zu genießen, ist in Wahrheit ein Übel. Denn schlecht und gut heißen die Dinge, (wie im Vorwort dieses Teils gezeigt wurde,) sofern wir sie miteinander vergleichen, und das

kleinere Übel ist (aus demselben Grunde) in Wahrheit ein Gut. Daher werden wir (nach Zusatz zum vorigen Lehrsatz) unter der Leitung der Vernunft nur das größere Gut und das kleinere Übel verlangen oder wählen. — W. z. b. w.

Zusatz.

Unter der Leitung der Vernunft werden wir ein kleineres Übel um eines größeren Gutes willen wählen, und auf ein kleineres Gut, das die Ursache eines größeren Übels ist, verzichten. Denn das Übel, das in diesem Fall ein kleineres heißt, ist eigentlich ein Gut, und das Gut umgekehrt ein Übel. Daher (nach Zusatz zu Lehrsatz 63 dieses Teils) werden wir jenes verlangen und auf dieses verzichten. — W. z. b. w.

Sechsundsechzigster Lehrsatz.

Unter der Leitung der Vernunft werden wir ein größeres künftiges Gut einem geringeren gegenwärtigen, und ein kleineres gegenwärtiges Übel einem größeren künftigen vorziehen.

Beweis.

Wenn der Geist von einem zukünftigen Ding eine adäquate Erkenntnis haben könnte, so würde er gegen ein zukünftiges Ding von demselben Affekt, wie gegen ein gegenwärtiges, erregt werden (nach Lehrsatz 62 dieses Teils). Sofern wir also die Vernunft selbst ins Auge fassen, — was wir, unserer Annahme gemäß, in diesem Lehrsatz thun, — so bleibt es sich gleich, ob das größere Gut oder Übel als künftig, oder als gegenwärtig angenommen wird. Daher werden wir (nach Lehrsatz 65 dieses Teils) ein größeres künftiges Gut einem geringeren gegenwärtigen u. s. f. vorziehen. — W. z. b. w.

Zusatz.

Unter der Leitung der Vernunft werden wir ein gegenwärtiges kleineres Übel begehren, wenn es die Ursache eines künftigen größeren Guts ist, und auf ein gegenwärtiges kleineres Gut verzichten, wenn es die Ursache eines künftigen größeren ist. — Dieser Zusatz verhält sich zum obigen Lehrsatz, wie der Zusatz des 65. Lehrsatzes zu Lehrsatz 65.

Anmerkung.

Vergleichen wir nun das Vorstehende mit dem, was in diesem Teil bis zum 18. Lehrsatz über die Macht der Affekte dargelegt wurde, so sehen wir leicht, welch ein Unterschied zwischen einem Menschen ist, der bloß vom Affekt und von der Meinung, und einem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird. Denn jener thut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er sich in der größten Unkenntnis befindet. Dieser dagegen folgt in allem nur sich selbst, und thut nur das, was er als vorteilhaft für das Leben erkannt hat, und was er deshalb am meisten begehrt. Darum nenne ich jenen einen Unfreien, diesen aber einen Freien, über dessen Gesinnung und Lebensweise ich noch weniges bemerken möchte.

Siebenundsechzigster Lehrsatz.

Der freie Mensch denkt über nichts weniger, als über den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachdenken über den Tod, sondern über das Leben.

Beweis.

Der freie Mensch, d. h. der, welcher nur nach dem Gebot der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet, (nach Lehrsatz 63 dieses Teils,) sondern begehrt das Gute unmittelbar, (nach Zusatz zu demselben Lehrsatz,) d. h., sein Trieb zu handeln, zu leben, sein Sein zu er-

halten, beruht auf der Grundlage, daß er den eigenen Nutzen sucht. Daher denkt er über nichts weniger, als über den Tod, vielmehr ist seine Weisheit das Nachdenken über das Leben. — W. z. b. w.

Achtundsechzigster Lehrsatz.

Wenn die Menschen als frei geboren würden, so würden sie, so lange sie frei blieben, keine Begriffe von gut und schlecht bilden.

Beweis.

Ich habe den frei genannt, der bloß von der Vernunft geleitet wird. Wer daher als freier Mensch geboren wird, und frei bleibt, der hat keine anderen, als adäquate Ideen. Er kann somit keinen Begriff von schlecht haben, (nach Zusatz zu Lehrsatz 64 dieses Teils,) und folglich (da gut und schlecht korrelate Begriffe sind) auch nicht von gut. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Aus Lehrsatz 4 dieses Teils erhellt, daß die Voraussetzung dieses Satzes eine falsche ist, und nur begriffen werden kann, sofern wir die menschliche Natur allein, oder vielmehr Gott ins Auge fassen, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er nur die Ursache ist, daß der Mensch existiert.

Dieses nun, und anderes, was ich hier bewiesen habe, scheint in der mosaischen Geschichte vom ersten Menschen angedeutet zu sein. Dort wird nämlich kein anderes Vermögen Gottes begriffen, als das, womit er den Menschen geschaffen hat, d. h. das Vermögen, womit er für den Nutzen des Menschen allein gesorgt hat. Insofern wird erzählt, daß Gott dem freien Menschen verboten habe, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, und

daß der Mensch, sobald er davon essen würde, mehr von der Furcht vor dem Tod, als von dem Wunsch zu leben erfüllt sein würde. Ferner, daß, als der Mann das Weib gefunden hatte, die mit seiner Natur vollständig übereinstimmte, er erkannte, daß es in der Natur nichts geben könne, was ihm nützlicher sein könnte, als sie; daß aber, als er glaubte, die Tiere wären ihm ähnlich, er sogleich anfing, ihre Affekte nachzuahmen, (s. Lehrsatz 27, Teil 3,) und seine Freiheit zu verlieren; welche die Patriarchen später wieder erlangten, geführt von dem Geiste Christi, d. h. von der Idee Gottes, von der es allein abhängt, daß der Mensch frei ist, und das Gute, welches er sich wünscht, auch den anderen Menschen wünscht, wie ich oben (in Lehrsatz 37 dieses Teils) bewiesen habe.

Neunundsechzigster Lehrsatz.

Die Tugend des freien Menschen zeigt sich ebenso groß in Vermeidung, als in Überwindung von Gefahren.

Beweis.

Ein Affekt kann nicht anders eingeschränkt oder aufgehoben werden, als durch einen andern ihm entgegengesetzten und stärkeren Affekt (nach Lehrsatz 7 dieses Teils). Aber Tollkühnheit und Furcht sind Affekte, welche als gleich groß begriffen werden können (nach den Lehrsätzen 5 und 3 dieses Teils). Folglich ist eine gleichgroße geistige Tugend oder Stärke (s. deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 59, Teil 3,) erforderlich, um die Kühnheit, wie um die Furcht einzuschränken. D. h., (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XL und XLI,) der freie Mensch vermeidet mit derselben geistigen Tugend die Gefahren, mit welcher er sie zu überwinden sucht. — W. z. b. w.

Zusatz.

Dem freien Menschen wird daher die Flucht zur rechten Zeit als ebenso große Seelenstärke (Tapferkeit, Mut,) angerechnet, wie der Kampf. Mit andern Worten: der freie Mensch erwählt mit derselben Seelenstärke, oder Geistesgegenwart, die Flucht, wie den Kampf.

Anmerkung.

Was Seelenstärke ist, oder was ich darunter verstehe, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 59, Teil 3, erklärt. Unter Gefahr aber verstehe ich alles dasjenige, was Ursache irgend eines Übels sein kann, wie: der Unlust, des Hasses, der Zwietracht u. s. f.

Siebzigster Lehrsatz.

Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht, so sehr als möglich, ihren Wohlthaten auszuweichen.

Beweis.

Jeder beurteilt nach Seiner Sinnesweise, was gut ist (s. Anmerkung zu Lehrsatz 39, Teil 3). Der Unwissende also, der jemand eine Wohlthat erwiesen hat, wird dieselbe nach Seiner Sinnesweise schätzen, und wenn er sieht, daß sie von dem Empfänger geringer geschätzt wird, so wird er Unlust empfinden (nach Lehrsatz 42, Teil 3). Der freie Mensch trachtet aber, sich die übrigen Menschen durch Freundschaft zu verbinden, (nach Lehrsatz 37 dieses Teils,) und will die empfangenen Wohlthaten nicht mit solchen heimzahlen, welche die Betreffenden nach ihren Affekten als Vergeltung anschlagen, sondern er sucht, sich und die andern durch das freie Urteil der Vernunft zu leiten, und nur das zu thun, was er als vorteilhaft für das Leben erkannt hat. Folglich wird der freie Mensch, um nicht den Unwissenden

Ursache zum Haß zu geben, und um nicht ihren Begierden, statt seiner Vernunft, willfahren zu müssen, ihren Wohlthaten so sehr als möglich auszuweichen suchen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Ich sage „so sehr als möglich". Denn wenn es auch unwissende Menschen sind, so sind sie doch Menschen, welche im Notfall menschliche Hilfe, die ja doch die beste ist, leisten können. Daher tritt oft der Fall ein, daß wir nicht umhin können, eine Wohlthat von ihnen anzunehmen, und folglich ihnen nach ihrem Sinne dankbar zu sein. Dazu kommt noch, daß man auch im Ablehnen von Wohlthaten sich vorsehen muß, daß man nicht den Schein auf sich ziehe, als ob man die Betreffenden verachte, oder aus Geiz die Gegenleistung scheue; denn da würde man durch eben das, womit man ihrem Haß auszuweichen sucht, denselben vielmehr herausfordern. Darum muß man beim Ablehnen von Wohlthaten auf das Nützliche und Schickliche Rücksicht nehmen.

Einundsiebzigster Lehrsatz.

Nur die freien Menschen sind gegen einander recht dankbar.

Beweis.

Nur die freien Menschen sind einander höchst nützlich, und durch die festesten Bande der Freundschaft mit einander verbunden, (nach Lehrsatz 35 dieses Teils und seinem Zusatz I,) und streben mit gleichem Liebeseifer, einander wohlzuthun (nach Lehrsatz 37 dieses Teils). Folglich sind nur die freien Menschen gegen einander recht dankbar. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Dankbarkeit, welche die von blinder Begierde geleiteten Menschen einander erweisen, ist zumeist eher ein Handel oder Köder, als Dankbarkeit.

Undankbarkeit sodann ist kein Affekt. Doch ist Undankbarkeit schändlich, weil sie meistens einen von Haß, Zorn, Hochmut, Geiz u. s. f. in hohem Grad erregten Menschen anzeigt. Denn wer aus Dummheit nicht weiß, Gaben zu vergelten, ist nicht undankbar, und noch viel weniger, wer durch die Geschenke eines verbuhlten Weibes sich nicht bewegen läßt, ihren Lüsten zu dienen, oder eines Diebs, seine Diebstähle zu verhehlen, u. dgl. mehr. Denn der zeigt im Gegenteil einen standhaften Sinn, der sich durch keine Geschenke verführen läßt, sich selbst oder das allgemeine Wohl zu schädigen.

Zweiundsiebzigster Lehrsatz.

Der freie Mensch handelt niemals arglistig, sondern stets aufrichtig.

Beweis.

Wenn der freie Mensch, sofern er frei ist, etwas arglistig thun würde, so würde er es nach dem Gebote der Vernunft thun (denn nur insofern nennen wir ihn frei). Arglistig handeln wäre demnach eine Tugend (nach Lehrsatz 24 dieses Teils). Folglich wäre es (nach demselben Lehrsatz) für jeden geratener, um sein Sein zu erhalten, arglistig zu handeln; d. h., (wie von selbst klar,) es wäre den Menschen geratener, bloß in Worten übereinzustimmen, in der That aber einander entgegen zu sein, was (nach Zusatz zu Lehrsatz 31 dieses Teils) widersinnig ist. Folglich handelt der freie Mensch u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Falls die Frage gestellt würde: Wie, wenn der Mensch sich durch Treulosigkeit aus einer Todesgefahr befreien könnte, ob da nicht die Vernunft mit Rücksicht auf die Selbsterhaltung unbedingt rate, treulos zu sein? so ist auf dieselbe Weise zu antworten: Wenn die Vernunft dies riete, so riete sie das folglich allen Menschen, und also riete die Vernunft allen Menschen unbedingt, nur arglistig Verträge zu schließen, ihre Kräfte zu vereinigen, und allgemein giltige Rechte zu haben, d. h. in Wahrheit, keine allgemein giltige Rechte zu haben, was widersinnig ist.

Dreiundsiebzigster Lehrsatz.

Der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist freier in einem Staate, wo er nach gemeinschaftlichen Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.

Beweis.

Der von der Vernunft geleitete Mensch wird nicht durch die Furcht zum Gehorsam veranlaßt (nach Lehrsatz 63 dieses Teils); sondern sofern er sein Sein nach dem Gebot der Vernunft zu erhalten sucht, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 66 dieses Teils,) sofern er frei zu leben sucht, strebt er, auf das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Nutzen Rücksicht zu nehmen, (nach Lehrsatz 37 dieses Teils,) und folglich, (wie in 2. Anmerkung zu Lehrsatz 37 dieses Teils gezeigt wurde,) nach dem gemeinschaftlichen Beschluß zu leben. Folglich strebt der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, um freier zu leben, die gemeinschaftlichen Rechte des Staates einzuhalten. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dies und ähnliches, was ich über die wahre Freiheit des Menschen dargelegt habe, bezieht sich auf die Geisteskraft, d. h., (nach Anmerkung zu Lehrsatz 59, Teil 3,) auf die Seelenstärke und den Edelmut.

Ich halte es aber nicht für nötig, alle Eigenschaften der Geisteskraft hier im einzelnen anzuführen, und noch weniger, zu beweisen, daß der geisteskräftige Mensch niemand haßt, auf niemand zürnt, niemand beneidet, über nichts sich entrüstet, niemand verachtet, und nicht im geringsten hochmütig ist. Denn dies, und alles, was zum wahren Leben und zur Religion gehört, läßt sich leicht aus den Lehrsätzen 37 und 46 dieses Teils erweisen, wonach der Haß durch Liebe zu besiegen ist, und jeder, der von der Vernunft geleitet wird, wünscht, daß das Gute, das er für sich verlangt, auch andern zu Teil werde.

Hierzu kommt noch, was ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 50 dieses Teils und an andern Stellen bemerkt habe, daß nämlich der geisteskräftige Mann vor allem das im Auge behält, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und daß folglich alles, was er sich als lästig und schlecht denkt, sowie alles, was als verrucht, schrecklich, unrecht und schändlich erscheint, darauf zurückzuführen ist, daß er die Dinge selbst verkehrt, verstümmelt und verworren begreift. Eben darum strebt er vor allem, die Dinge so zu begreifen, wie sie an sich sind, und die Hindernisse der wahren Erkenntnis zu entfernen, als da sind: Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Hochmut und anderes dieser Art, wie im Vorstehenden dargethan wurde. Und daher strebt er, wie erwähnt, soviel er vermag, gut zu handeln und froh zu sein.

Wie weit aber die menschliche Tugend reicht, um dies durchzuführen, und was sie vermag, werde ich im folgenden Teil zeigen.

Anhang.

Was ich in diesem Teile über die rechte Lebensweise angegeben habe, ist nicht so geordnet dargestellt, daß eine rasche Übersicht möglich wäre. Die betreffenden Stellen finden sich vielmehr da und dort zerstreut, indem ich sie da zu beweisen suchte, wo ich sie am besten von anderen Sätzen ableiten konnte. Ich will es daher hier zusammenfassen und in einzelnen Hauptsätzen darstellen.

§ 1.

Alle unsere Bestrebungen, oder Begierden, erfolgen so aus der Notwendigkeit unserer Natur, daß sie entweder aus ihr allein, als ihrer nächsten Ursache, begriffen werden können, oder sofern wir ein Teil der Natur sind, der aus sich allein, ohne andere Individuen, nicht adäquat begriffen werden kann.

§ 2.

Begierden, welche aus unserer Natur so erfolgen, daß sie aus ihr allein begriffen werden können, sind diejenigen, die sich auf den Geist beziehen, sofern dieser als aus adäquaten Ideen bestehend begriffen wird. Die übrigen Begierden aber sind jene, die sich auf den Geist nur beziehen, sofern er die Dinge inadäquat begreift, und deren Macht und Wachstum nicht durch das menschliche Vermögen erklärt werden kann, sondern durch das Vermögen der Dinge, die außer uns sind, erklärt werden muß. Darum heißen die ersteren richtig Handlungen, diese aber Leiden.

§ 3.

Unsere Handlungen, d. h. jene Begierden, welche durch das Vermögen des Menschen, oder durch die Vernunft,

erklärt werden, sind immer gut; die andern aber können sowohl gut als schlecht sein.

§ 4.

Nützlich fürs Leben ist daher vor allem, den Verstand oder die Vernunft, soviel als möglich zu vervollkommnen. Darin allein besteht des Menschen höchstes Glück, oder die Glückseligkeit. Denn die Glückseligkeit ist nichts anderes, als die Zufriedenheit des Geistes, welche aus der intuitiven Erkenntnis Gottes entspringt. Den Geist vervollkommnen ist aber nichts anderes, als: Gott und die göttlichen Attribute und Handlungen, welche aus der Notwendigkeit seiner Natur erfolgen, erkennen.

Der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menschen, oder seine höchste Begierde, nach welcher er alle übrigen zu lenken trachtet, ist daher diejenige, durch welche er dahin gebracht wird, sich und alle Dinge, die in den Bereich seines Denkens fallen können, adäquat zu begreifen.

§ 5.

Es giebt darum kein vernünftiges Leben ohne Erkenntnis. Auch sind die Dinge nur insofern gut, sofern sie den Menschen fördern, das Leben des Geistes zu genießen, welches durch Erkenntnis definiert wird. Was dagegen den Menschen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen, und ein vernünftiges Leben zu genießen, das allein nennen wir schlecht.

§ 6.

Weil aber alles, wovon der Mensch selbst die wirkende Ursache ist, notwendig gut ist, so kann folglich dem Menschen kein Übel zustoßen, als nur von äußern Ursachen; sofern er nämlich ein Teil der ganzen Natur

ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen, und welcher er sich auf fast unendliche Weisen anzubequemen genötigt ist.

§ 7.

Eine Möglichkeit, daß der Mensch kein Teil der Natur wäre, und ihrer gemeinschaftlichen Ordnung nicht zu folgen hätte, giebt es nicht. Wenn aber der Mensch unter solchen Individuen lebt, die mit seiner Natur übereinstimmen, so wird eben dadurch sein Thätigkeitsvermögen gefördert oder genährt werden. Befindet er sich dagegen unter Individuen, welche mit seiner Natur sehr wenig übereinstimmen, so wird er kaum ohne große Veränderung seiner selbst sich ihnen anbequemen können.

§ 8.

Alles in der Natur, wovon wir urteilen, daß es schlecht ist, oder zu hindern vermag, daß wir existieren, und ein vernünftiges Leben genießen können, das dürfen wir mit allen Mitteln, die uns die besten dünken, von uns abhalten. Umgekehrt dürfeu wir alles, wovon wir urteilen, daß es gut ist, oder nützlich, um unser Sein zu erhalten, und ein vernünftiges Leben zu genießen, für unsern Gebrauch uns nehmen, und auf jede beliebige Weise gebrauchen. Überhaupt ist nach dem höchsten Naturrecht jedem erlaubt, das zu thun, was ihm, nach seiner Meinung, zum Vorteil gereicht.

§ 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen als andere Individuen derselben Art. Daher giebt es, (nach § 7) für den Menschen nichts, was ihm nützlicher wäre, sein Sein zu erhalten, und ein vernünftiges Leben zu genießen, als der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird.

Weil wir ferner unter den Einzeldingen nichts kennen, was vorzüglicher wäre, als ein Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, so kann folglich jeder einzelne Mensch durch nichts mehr zeigen, wie sehr er an Geschick und Geist voran ist, als dadurch, daß er die Menschen so heranbildet, daß sie endlich nach der ausschließlichen Weisung der Vernunft leben.

§ 10.

Sofern die Menschen von Mißgunst oder sonst einem Affekt des Hasses gegen einander erfüllt sind, insofern sind sie einander entgegen, und folglich haben sie von einander um so mehr zu fürchten, je mehr sie vor andern Individuen der Natur vermögen.

§ 11.

Die Herzen werden aber nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelmut gewonnen.

§ 12.

Es ist den Menschen vor allem nützlich, Verbindungen einzugehen, und sich durch solche Bande aneinander zu schließen, durch welche am ehesten alle zur Einheit werden, und überhaupt alles zu thun, was zur Befestigung der Freundschaft dient.

§ 13.

Doch dazu gehört Geschick und Wachsamkeit. Denn die Menschen sind wankelmütig, (weil eben die wenigsten nach Vorschrift der Vernunft leben,) dabei aber meistens mißgünstig, und mehr zur Rache, als zum Mitleid geneigt. Um also jeden, welchen Sinnes er sein mag, zu ertragen, dabei aber sich selbst zu hüten, daß man die Affekte der anderen nicht nachahme, dazu ist eine besondere geistige Kraft vonnöten.

Diejenigen dagegen, welche die Menschen herunterſetzen, und ſich beſſer darauf verſtehen, über die Laſter zu ſchimpfen, als Tugenden zu lehren, und das menſchliche Gemüt zu zerknirſchen, ſtatt es zu kräftigen, ſie ſind ſich und andern zur Laſt. — Daher haben viele, infolge ihrer großen Unduldſamkeit und ihres falſchen Religionseifers, es vorgezogen, unter Tieren, ſtatt unter Menſchen zu leben; ſo wie junge Leute, die, ihren Eltern entfliehend, deren Vorwürfe ſie nicht geduldig ertragen können, unter die Soldaten gehen, und die Beſchwerlichkeiten des Kriegs und ein tyranniſches Regiment den häuslichen Annehmlichkeiten und elterlichen Ermahnungen vorziehen, und ſich jede Laſt auferlegen laſſen, nur um ſich an den Eltern zu rächen.

§ 14.

Obgleich alſo die Menſchen in allem ſich zumeiſt nach ihren Neigungen richten, ſo ergeben ſich doch aus ihrer gemeinſamen Vereinigung viel mehr Vorteile, als Nachteile. Darum iſt es beſſer, ihre Unbilden mit Gleichmut zu ertragen, und das mit Eifer zu betreiben, was dazu dient, die Eintracht und Freundſchaft herzuſtellen.

§ 15.

Die Eintracht wird durch dasjenige erzeugt, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn nicht bloß das, was ungerecht und unbillig iſt, verletzt die Menſchen, ſondern auch, was für unehrbar gilt, oder was gegen die herrſchenden Sitten verſtößt. — Um aber Liebe zu gewinnen, iſt vor allem das nötig, was zur Religion und Frömmigkeit gehört. Siehe hierüber im Vierten Teil die 1. und 2. Anmerkung zu Lehrſatz 37, die Anmerkung zu Lehrſatz 46, und die Anmerkung zu Lehrſatz 73.

§ 16.

Außerdem wird die Eintracht auch vielfach durch die Furcht erzeugt; doch dieser Eintracht fehlt die Treue (Zuverlässigkeit). Dazu kommt, daß die Furcht einem geistigen Unvermögen entspringt, und darum zum Gebrauch der Vernunft nicht gehört, so wenig als das Mitleid, obgleich es anscheinend eine Art von Frömmigkeit ist.

§ 17.

Die Menschen werden außerdem durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen besonders, welche nicht in der Lage sind, das zum Lebensunterhalt Notwendige sich zu verschaffen. — Doch übersteigt es weit die Kräfte und den Nutzen eines Privatmannes, jedem Bedürftigen Hilfe gewähren zu können, da der Reichtum eines Privatmannes lange nicht hinreicht, dies zu leisten. Zudem ist auch die geistige Fähigkeit eines Einzelnen viel zu beschränkt, um sich alle in Freundschaft verbinden zu können. Darum liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob, und gehört nur zum Gemeinwohl.

§ 18.

In der Annahme von Wohlthaten und Dankesbezeigung muß ein ganz anderes Verhalten beobachtet werden. Hierüber siehe im Vierten Teil die Anmerkungen zu Lehrsatz 70 und 71.

§ 19.

Die sinnliche Liebe sodann, d. h. die Geschlechtslust, welche die körperliche Schönheit einflößt, wie überhaupt jede Liebe, welche eine andere Ursache, als die geistige Freiheit anerkennt, geht leicht in Haß über; wenn sie nicht, was noch schlimmer ist, eine Art des Wahns ist, in welchem Falle sie mehr durch Zwietracht, als durch Eintracht genährt wird. S. den Zusatz zu Lehrsatz 31 im Dritten Teil.

§ 20.

Was die Ehe anbelangt, so ist es gewiß, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Begierde nach fleischlicher Vermischung nicht bloß von der äußerlichen Schönheit, sondern auch von dem Verlangen, Kinder zu zeugen und weise zu erziehen, hervorgerufen wird, und wenn außerdem die gegenseitige Liebe von Mann und Weib nicht bloß die Körperschönheit, sondern vornehmlich die Geistesfreiheit zur Ursache hat.

§ 21.

Auch die Schmeichelei erzeugt Eintracht, aber durch das häßliche Laster der Knechtseligkeit, oder durch Heuchelei. Denn niemand läßt sich mehr durch Schmeichelei einnehmen, als die Hochmütigen, welche die ersten sein möchten, aber nicht sind.

§ 22.

Im Kleinmut (Demut, Selbsterniedrigung,) steckt eine falsche Art von Frömmigkeit und Religion. Und obgleich der Kleinmut dem Hochmut gegenübersteht, so steht doch der Kleinmütige dem Hochmütigen am nächsten. Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 57 im Vierten Teil.

§ 23.

Die Scham fördert die Eintracht nur in solchen Dingen, die sich nicht verbergen lassen. Weil ferner die Scham eine Art Unlust ist, gehört sie nicht zum Gebrauch der Vernunft.

§ 24.

Die übrigen Affekte der Unlust gegen andere Menschen sind das gerade Gegenteil von Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und Religion. Und obgleich die Entrüstung anscheinend eine Art der Billig-

keit ist, so lebt man doch da gesetzlos, wo es jedem erlaubt ist, über die Thaten anderer abzuurteilen, und sich oder einem andern sein Recht zu verschaffen.

§ 25.

Die Leutseligkeit,*) d. h. die Begierde, den Menschen zu gefallen, gehört, wenn sie aus der Vernunft hervorgeht, zur Frömmigkeit (wie in Zusatz 1 zu Lehrsatz 37, Teil 4, gesagt wurde). Entspringt sie aber aus dem Affekt, so ist sie Ehrgeiz, oder eine Begierde, durch welche die Menschen unter dem falschen Schein der Frömmigkeit meist Zwietracht und Aufruhr erregen. Denn wer die Nebenmenschen mit Rat oder That zu unterstützen strebt, daß sie, wie er selbst, des höchsten Guts teilhaftig seien, der wird in erster Linie darnach trachten, sich ihre Liebe zu gewinnen; er wird aber nicht darauf ausgehen, von ihnen bewundert zu werden, damit seine Lehre nach seinem Namen benannt werde, und wird ihnen überhaupt keinerlei Anlaß zum Neid geben. Auch wird er sich im gewöhnlichen Gespräch hüten, die Laster der Menschen**) aufzuzählen, und über das menschliche Unvermögen wird er nur spärlich zu sprechen suchen, desto mehr dagegen von der menschlichen Tugend, oder dem menschlichen Vermögen, und über die Mittel, durch welche dieses vervollkommnet werden kann; damit so die Menschen nicht aus Furcht oder Abneigung,

---

*) Modestia. Auerbach u. Kirchmann: Bescheidenheit. Daß Spinoza diese nicht meint, geht aus dem Nachstehenden klar hervor. In Spinoza's Sprachgebrauch ist dieselbe synonym mit humanitas, wie aus den Definitionen der Affekte am Schluß des 3. Teils, Ziffer XLIII, ersichtlich ist, wo er sie ebenso wie hier als cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent erklärt. (Dort übersetzt Auerbach: Leutseligkeit.) — Unser „Leutseligkeit" drückt übrigens nur annähernd den Sinn aus, in welchem Spinoza das Wort gebraucht.
Anmerkung des Übersetzers.

**) In der Ausgabe von Van Vloten u. Land fehlerhaft hominem statt hominum. Anmerkung des Übersetzers.

sondern von dem Affekt der Lust allein angetrieben, nach der Vorschrift der Vernunft, so gut sie können, zu leben streben.

§ 26.

Außer dem Menschen kennen wir kein Einzelding in der Natur, an dessen Geist wir uns erfreuen können, und mit dem wir uns in Freundschaft, oder irgend einer Art des Umgangs, zu verbinden vermöchten. *Alles andere, was es außer den Menschen in der Natur giebt*, zu erhalten, fordert darum die auf unsern Nutzen abzielende Vernunft nicht; vielmehr lehrt sie uns, es je nach seiner mannigfachen Brauchbarkeit zu erhalten, zu zerstören, und auf jedwede Art unserem Nutzen anzupassen.

§ 27.

Der *Nutzen*, den wir von den Dingen außerhalb des Menschen ziehen, besteht, neben der *Erfahrung* und *Erkenntnis*, die wir gewinnen, indem wir sie beobachten und von einer Form in die andere umwandeln, hauptsächlich in der *Erhaltung unseres Körpers*. In dieser Hinsicht sind diejenigen Dinge besonders nützlich, welche den Körper in der Weise kräftigen und nähren können, daß alle seine Teile ihre Funktionen gehörig verrichten können. Denn je befähigter der Körper ist, auf vielerlei Weisen erregt zu werden und die äußern Körper auf vielerlei Weisen zu erregen, um so befähigter ist auch der Geist zum Denken. (S. die Lehrsätze 38 und 39, Teil 4.) Dinge von solcher Qualität giebt es aber, wie es scheint, in der Natur sehr wenig. Zur Ernährung des Körpers, wie es erforderlich ist, ist daher der Gebrauch vieler Nahrungsmittel von verschiedener Natur nötig. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Teilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche einer fortwährenden und mannigfaltigen Ernährung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur erfolgen kann,

gleich befähigt sei, und folglich auch der Geist gleich befähigt sei, vieles zu begreifen.

§ 28.

Um sich aber dies zu verschaffen, dazu würden die Kräfte eines Einzelnen kaum hinreichen, wenn sich die Menschen nicht gegenseitige Hilfe leisteten. — Aller Dinge Inbegriff aber ist das Geld. Daher kommt es, daß der Geist der Menge am meisten von der Vorstellung des Geldes eingenommen wird; weil man sich kaum irgend eine Art der Lust vorstellen kann, mit welcher nicht die Idee des Geldes als Ursache verbunden wäre.

§ 29.

Ein Laster ist dies aber nur bei denen, welche nicht aus Not, noch aus sonst einer Notwendigkeit, Geld erwerben wollen, sondern weil sie die Kniffe kennen, wie man Profit macht, womit sie ungemein großthun. Im übrigen pflegen sie ihren Körper aus Gewohnheit, aber kärglich, weil sie die Summen, die sie auf die Erhaltung ihres Körpers verwenden, als Verlust an ihren Gütern betrachten. — Wer dagegen den wahren Nutzen des Geldes kennt, und das Maß des Reichtums nur nach dem Bedarf abmißt, der lebt mit wenigem zufrieden.

§ 30.

Da also jene Dinge gut sind, welche die Teile des Körpers in der Verrichtung ihrer Funktionen fördern, und die Lust darin besteht, daß das Vermögen des Menschen, sofern es in Geist und Körper besteht, gefördert oder vermehrt wird, so ist also alles das, was Lust verschafft, gut. Da nun aber die Dinge nicht zu dem Zweck thätig sind, um uns mit Lust zu erregen, und ihr Thätigkeitsvermögen sich nicht nach unserem Nutzen richtet, da

endlich meistens die Lust sich hauptsächlich auf Einen Körperteil bezieht, darum haben die Lustaffekte (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei sind,) und folglich auch die Begierden, die aus ihnen entstehen, meistens ein Übermaß. Dazu kommt, daß wir aus Affekt das für das Wichtigste halten, was in der Gegenwart angenehm ist, und das Zukünftige nicht mit gleichem Affekt des Gemüts schätzen können. S. die Anmerkungen zu Lehrsatz 44 und 60 im Vierten Teil.

§ 31.

Der Aberglaube dagegen scheint das für gut zu erklären, was Unlust, für schlecht, was Lust verschafft. Allein, wie ich schon gesagt habe, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 45, Teil 4,) niemand als ein Mißgünstiger freut sich über mein Unvermögen und mein Unbehagen. Denn, von je mehr Lust wir erregt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, und um so mehr sind wir folglich der göttlichen Natur teilhaftig. Und niemals kann die Lust schlecht sein, welche von der Vernunft, unserem wahren Nutzen entsprechend, gemäßigt wird. — Wer sich dagegen von der Furcht leiten läßt, und das Gute thut, um das Schlechte zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

§ 32.

Das menschliche Vermögen aber ist sehr beschränkt, und wird von dem Vermögen der äußern Ursachen unendlich übertroffen. Darum haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, unserem Nutzen anzupassen. Doch werden wir alles unserem Nutzen Widerstrebende, das uns begegnet, mit Gleichmut ertragen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir unsere Pflicht erfüllt haben, und daß das Vermögen, welches wir haben, sich nicht soweit er-

streckt, daß wir es hätten vermeiden können, und daß wir nur ein Teil der Natur sind, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir das klar und deutlich einsehen, so wird Der Teil von uns, welcher als Erkenntnis definiert wird, d. h. der bessere Teil in uns, dabei völlig beruhigt sein, und in dieser Beruhigung zu verharren streben. Denn sofern wir erkennen, können wir nichts anderes begehren, als das, was notwendig ist, und überhaupt nur im Wahren beruhigt sein. Sofern wir daher dieses richtig erkennen, insofern stimmt das Bestreben unseres besseren Teils mit der Ordnung der ganzen Natur überein.

Ende des Vierten Teils.

Fünfter Teil.

Über die Macht der Erkenntnis, oder die menschliche Freiheit.

Vorwort.

Ich komme nun endlich zur anderen Seite der Ethik, welche die Mittel und Wege betrifft, die zur Freiheit führen. In diesem Teile werde ich also von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft wider die Affekte vermag, sodann auch, was die Freiheit des Geistes, oder die Glückseligkeit ist. Wir werden daraus ersehen, um wie viel der Weise mächtiger ist, als der Unwissende.

In welcher Weise aber und auf welchem Wege der Verstand zu vervollkommnen sei, und ferner, mit welcher Kunst der Körper gepflegt werden müsse, um seine Funktionen gehörig verrichten zu können, gehört nicht hierher. Denn dieses gehört in die Medizin, jenes zur Logik.

Hier also werde ich, wie gesagt, bloß von der Macht des Geistes oder der Vernunft handeln, und vor allem zeigen, wie groß und welcher Art ihre Gewalt über die Affekte ist, sie einzuschränken oder zu mäßigen. Denn daß wir keine absolute Gewalt über sie besitzen, habe ich schon oben bewiesen.

Die Stoiker dagegen waren der Meinung, daß die Affekte absolut von unserem Willen abhängig seien, und

daß wir sie absolut beherrschen könnten. Die damit im Widerspruch stehende Erfahrung, keineswegs aber ihre Prinzipien, nötigte sie jedoch zu dem Geständnis, daß es nicht geringer Übung und Anstrengung bedürfe, um dieselben einzuschränken und im Zaum zu halten; was jemand (wenn ich mich recht erinnere) an dem Beispiel zweier Hunde, eines Haushunds und eines Jagdhunds, zu zeigen versucht hat. Er brachte es nämlich durch fortgesetzte Übung soweit, daß der Haushund an das Jagen gewöhnt, dem Jagdhund dagegen die Verfolgung der Hasen abgewöhnt wurde.

Zu dieser Ansicht neigt sich auch Cartesius nicht wenig hin. Denn er nimmt an, die Seele, oder der Geist, sei hauptsächlich mit einem gewissen Teil des Gehirns vereinigt, mit demjenigen nämlich, den man die Zirbeldrüse nennt, vermittelst deren der Geist alle Bewegungen, welche im Körper erregt werden, und die äußern Objekte, wahrnimmt, und welche der Geist dadurch allein, daß er will, verschiedenartig bewegen kann. Diese Drüse schwebt nach seiner Annahme so in der Mitte des Gehirns, daß sie durch die geringste Bewegung der Lebensgeister bewegt werden kann. Ferner behauptet er, daß diese Drüse auf ebenso viel verschiedene Weisen in der Mitte des Gehirns schwebt, auf so verschiedene Weisen sie von den Lebensgeistern einen Anstoß empfängt, und daß außerdem ebensoviel verschiedene Spuren in sie eingedrückt werden, soviel verschiedene äußere Objekte die Lebensgeister selbst gegen die Drüse stoßen. Daher komme es, daß, wenn die Drüse später von dem Willen der Seele, der sie verschiedenartig bewegt, in diese oder jene schwankende Lage gebracht wird, in welche sie schon einmal von den auf diese oder jene Weise angeregten Lebensgeistern gebracht worden war, die Drüse selbst dann wieder die Lebensgeister auf dieselbe Weise anstößt und bestimmt, wie diese früher von der ähnlich schwebenden Lage der Drüse zurückgestoßen wurden.

— Weiter nimmt er an, daß jedes Wollen des Geistes von Natur mit irgend einer bestimmten Bewegung der Drüse vereinigt (verbunden) sei. Wenn z. B. jemand den Willen hat, ein entferntes Objekt zu betrachten, so wird dieses Wollen die Wirkung haben, daß sich die Pupille erweitert. Wenn er aber bloß an die Erweiterung der Pupille denkt, so wird es nichts nützen, den Willen dazu zu haben, weil die Natur die Bewegung der Drüse, welche dazu dient, den Lebensgeistern einen solchen Anstoß gegen den Sehnerv zu geben, welcher der Erweiterung oder Verengerung der Pupille entspricht, nicht mit dem Willen, die Pupille zu erweitern oder zu verengen, verbunden hat, sondern lediglich mit dem Willen, ein fernes oder nahes Objekt zu betrachten. — Endlich behauptet er, daß, obgleich alle Bewegungen dieser Drüse durch die Natur mit gewissen Gedanken, die wir haben, seit Beginn unseres Lebens, verbunden zu sein scheinen, sie dennoch infolge von Angewöhnung mit anderen verbunden werden können; was er im Ersten Teil seiner Schrift „Über die Leidenschaften", Artikel 50, zu erweisen sucht.

Cartesius folgert hieraus, daß keine Seele so schwach wäre, daß sie nicht, bei guter Anleitung, eine absolute Macht über ihre Leidenschaft erlangen könnte. Denn diese sind, nach seiner Definition, *Wahrnehmungen, oder Empfindungen, oder Bewegungen der Seele, die sich speziell auf sie beziehen, und welche* — wohlgemerkt! — *hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden durch irgend eine Bewegung der Lebensgeister.* (Man sehe „Über die Leidenschaften", Teil 1, Artikel 27.) Da wir nun mit jedwedem Wollen jedwede Bewegung der Drüse, und folglich auch der Lebensgeister, verbinden können, und die Bestimmung des Willens lediglich in unserer Macht liegt, so werden wir also eine absolute Herrschaft über unsere Leidenschaften erlangen, wenn wir unsern Willen durch sichere und feste Urteile, nach

denen wir unser Thun und Lassen regeln wollen, bestimmen, und die Bewegungen der Leidenschaften, die wir haben wollen, mit diesen Urteilen verbinden würden.

Dies die Ansicht jenes hochberühmten Mannes (soweit ich sie seinen eigenen Worten entnehme). Ich würde aber kaum glauben, daß sie von einem so großen Manne herrühre, wenn sie nicht so scharfsinnig wäre. Ich kann mich wahrlich nicht genug wundern, daß ein Philosoph, der sich zum festen Grundsatz gemacht hat, alles nur aus Prinzipien abzuleiten, die durch sich selbst klar sind, und nichts zu behaupten, als was er klar und deutlich begreift, und der die Scholastiker so oft getadelt hat, weil sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten erklären wollten, selbst einer Hypothese huldigt, welche dunkler ist, als alle verborgenen Qualitäten!

Was, frage ich, versteht er denn unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen klaren und deutlichen Begriff hat er von einem mit irgend einem Teilchen einer Masse eng vereinigten Denken? Ich wünschte fürwahr, daß er diese Vereinigung aus ihrer nächsten Ursache erklärt hätte! Er hat aber den Geist so verschieden vom Körper aufgefaßt, daß er weder von dieser Vereinigung, noch vom Geiste selbst, eine besondere Ursache angeben konnte, sondern selbst genötigt war, auf die Ursache des ganzen Universums, d. h. auf Gott, zurückzugehen. — Sodann möchte ich gern wissen, wie viel Grade von Bewegung der Geist dieser Zirbeldrüse mitteilen und wie groß die Kraft ist, mit welcher er sie schwebend erhalten kann. Denn wir erfahren nicht, ob diese Drüse langsamer oder schneller vom Geist herumgetrieben wird, als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegungen der Leidenschaften, die wir mit festen Urteilen enge verbunden haben, von denselben nicht wieder getrennt werden können. Denn daraus würde folgen, daß, wenn auch der Geist sich fest vorgesetzt haben würde, Gefahren entgegenzugehen, und

mit diesem Entschluß die Bewegung der Kühnheit verbunden hätte, die Drüse doch, beim Anblick der Gefahr, so schweben würde, daß der Geist nur an die Flucht denken könnte. Und fürwahr, da es kein Verhältnis des Wollens zur Bewegung giebt, so giebt es auch keine Vergleichung zwischen dem Vermögen und den Kräften des Geistes, und denen des Körpers; und folglich können die Kräfte des Körpers niemals durch die Kräfte des Geistes bestimmt werden. — Hiezu kommt, daß man diese Drüse nicht in der Mitte des Gehirns so gelegen findet, daß sie so leicht und auf so vielerlei Weisen herumgetrieben werden könnte und daß sich auch nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlen erstrecken. —

Alles endlich, was er vom Willen und seiner Freiheit behauptet, lasse ich beiseite, da ich zur Genüge gezeigt habe, daß es falsch ist.

Weil also das Vermögen des Geistes, wie oben gezeigt worden, durch die Erkenntnis allein definiert wird, so werden wir die Mittel gegen die Affekte, welche, wie ich glaube, alle Menschen zwar aus Erfahrung kennen, aber weder genau beobachten, noch deutlich erkennen, nur aus der Erkenntnis des Geistes bestimmen, und aus ihr allein alles dasjenige, was seine Glückseligkeit betrifft, ableiten.

Axiome.

I. Wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Thätigkeiten angeregt werden, so wird notwendig entweder in beiden, oder in einer allein, eine Veränderung geschehen, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein.

II. Das Vermögen der Wirkung wird durch das Vermögen der Ursache selbst bestimmt, sofern ihr Wesen durch das Wesen der Ursache selbst erklärt oder bestimmt wird.

(Dieses Axiom erhellt aus Lehrsatz 7, Teil 3.)

Erster Lehrsatz.

Sowie die Gedanken, und die Ideen der Dinge, im Geiste sich ordnen und verketten, genau ebenso ordnen und verketten sich die Erregungen des Körpers, oder die Vorstellungen der Dinge, im Körper.

Beweis.

Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist (nach Lehrsatz 7, Teil 2,) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und umgekehrt ist die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (nach den Zusätzen zu den Lehrsätzen 6 und 7, Teil 2,) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ideen. Sowie daher die Ordnung und Verknüpfung der Ideen im Geiste der Ordnung und Verkettung der Körpererregungen entspricht, (nach Lehrsatz 18, Teil 2,) so entspricht umgekehrt (nach Lehrsatz 2, Teil 3,) die Ordnung und Verknüpfung der Körpererregungen der Ordnung und Verkettung der Gedanken, und der Ideen der Dinge, im Geiste. — — W. z. b. w.

Zweiter Lehrsatz.

Wenn wir eine Gemütsbewegung, oder einen Affekt, von dem Gedanken der äußern Ursache trennen, und mit anderen Gedanken verbinden, so werden die Liebe oder der Haß gegen die äußere Ursache, wie auch die Schwankungen des Gemüts, die aus diesen Affekten entspringen, vernichtet werden.

Beweis.

Denn das, was die Form der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Lust oder Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache (nach den Definitionen der Affekte, Ziffern VI und VII). Wird also diese aufgehoben, so wird die Form der Liebe oder des Hasses zugleich damit aufgehoben. Daher werden diese Affekte, und die, welche aus ihnen entspringen, vernichtet werden.

Dritter Lehrsatz.

Ein Affekt, der ein Leiden ist, hört auf, ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden.

Beweis.

Ein Affekt, der ein Leiden ist, ist eine verworrene Idee (nach der allgemeinen Definition der Affekte). Wenn wir daher eine klare und deutliche Idee von diesem Affekt bilden, so wird diese Idee von dem Affekt selbst, sofern er bloß auf den Geist bezogen wird, nur nach dem Verhältnis verschieden sein (nach Lehrsatz 21, Teil 2, mit seiner Anmerkung). Somit wird der Affekt aufhören, ein Leiden zu sein.

Zusatz.

Ein Affekt steht daher desto mehr in unserer Gewalt, und der Geist leidet desto weniger von ihm, je bekannter er uns ist.

Vierter Lehrsatz.

Es giebt keine Körpererregung, von der wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können.

Beweis.

Was allen gemeinsam ist, kann nicht anders begriffen werden, als adäquat (nach Lehrsatz 38, Teil 2). Folglich giebt es (nach Lehrsatz 12 und Hilfssatz 2, der auf die Anmerkung zu Lehrsatz 13, Teil 2 folgt,) keine Körpererregung, von der wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß es keinen Affekt giebt, von dem wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können. Denn ein Affekt ist die Idee einer Körpererregung, (nach der allgemeinen Definition der Affekte,) welche daher einen klaren und deutlichen Begriff in sich schließen muß.

Anmerkung.

Da es nichts giebt, woraus nicht irgend eine Wirkung erfolgt, (nach Lehrsatz 36, Teil 1,) und da wir alles dasjenige, was aus einer Idee, die in uns adäquat ist, folgt, klar und bestimmt erkennen, (nach Lehrsatz 40, Teil 2,) so folgt daraus, daß jeder die Macht hat, sich und seine Affekte, wenn auch nicht absolut, so doch teilweise, klar und deutlich zu erkennen, und folglich auch zu bewirken, daß er weniger von ihnen erleide.

Darauf hauptsächlich muß daher unser Bemühen gerichtet sein, daß wir jeden Affekt, soviel als möglich, klar und deutlich erkennen, damit so der Geist, von dem Affekt aus, zum Denken dessen bestimmt werde, was er klar und deutlich erfaßt, und worin er sich vollständig beruhigt; und so der Affekt selbst von dem Gedanken der äußern Ursache losgelöst, und mit wahren Gedanken verbunden werde. Die Folge hiervon wird sein, daß nicht bloß die Liebe, der Haß u. s. f. vernichtet werden, (nach Lehrsatz 2 dieses Teils,) sondern auch, daß das Verlangen, oder die Be-

gierde, welche gewöhnlich aus einem solchen Affekt entspringen, kein Übermaß haben können (nach Lehrsatz 61, Teil 4).

Es ist nämlich vor allem zu bemerken, daß es ein und dasselbe Verlangen ist, wegen dessen der Mensch sowohl thätig, als leidend heißt. Z. B., wenn ich gezeigt habe, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß jeder verlangt, die anderen sollen nach Seinem Sinne leben, (s. Anmerkung zu Lehrsatz 31, Teil 3,) so ist dieses Verlangen bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, ein Leiden, welches Ehrgeiz heißt, und sich vom Hochmut nicht sehr unterscheidet; bei einem Menschen dagegen, der nach dem Gebot der Vernunft lebt, ist es eine Handlung, oder eine Tugend, welche Frömmigkeit heißt (s. die 1. Anmerkung zu Lehrsatz 37, Teil 4, und den 2. Beweis zu demselben Lehrsatz). Und so sind alle Verlangen oder Begierden nur insofern Leiden, sofern sie aus inadäquaten Ideen entspringen, sie werden aber zu den Tugenden gerechnet, wenn sie von adäquaten Ideen hervorgerufen oder erzeugt werden. Denn alle Bgierden, durch welche wir bestimmt werden, etwas zu thun, können sowohl von adäquaten, als von inadäquaten Ideen herrühren (s. Lehrsatz 59, Teil 4).

Es kann (um wieder auf das zurückzukommen, wovon ich ausgegangen bin,) gegen die Affekte kein vortrefflicheres, in unserer Macht stehendes Heilmittel erdacht werden, als dieses, welches in der wahren Erkenntnis derselben besteht. Denn es giebt ja kein anderes Vermögen des Geistes, als das Denken, und das Bilden adäquater Ideen, wie oben (Lehrsatz 3, Teil 3,) gezeigt worden ist.

Fünfter Lehrsatz.

Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns schlechthin vorstellen, also weder als notwendig, noch als möglich, noch als zufällig, ist, bei sonst gleichen Umständen, unter allen Affekten der stärkste.

Beweis.

Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns frei vorstellen, ist stärker, als gegen ein notwendiges, (nach Lehrsatz 49, Teil 3,) und folglich noch viel stärker, als der Affekt gegen ein Ding, das wir uns als möglich oder zufällig vorstellen (nach Lehrsatz 11, Teil 4). Ein Ding sich als frei vorstellen kann aber nichts anderes sein, als daß wir uns das Ding schlechthin vorstellen, indem wir die Ursachen, von welchen es zum Handeln bestimmt wurde, unbeachtet lassen (nach dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 35, Teil 2, gezeigt wurde). Folglich ist der Affekt gegen ein Ding, das wir uns schlechthin vorstellen, bei sonst gleichen Umständen, stärker, als gegen ein notwendiges, mögliches, oder zufälliges, und mithin ist er der stärkste. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Sofern der Geist alle Dinge als notwendige erkennt, insofern hat er eine größere Macht über die Affekte, oder leidet er weniger von ihnen.

Beweis.

Der Geist erkennt, daß alle Dinge notwendig sind, (nach Lehrsatz 29, Teil 1,) und durch eine unendliche Kette von Ursachen zum Existieren und Wirken bestimmt werden (nach Lehrsatz 28, Teil 1). Daher bewirkt er insofern, (nach dem vorigen Lehrsatz,) daß er von den Affekten, die aus

ihnen entspringen, weniger leidet, und (nach Lehrsatz 48, Teil 3,) weniger gegen sie erregt wird. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Je mehr diese Erkenntnis, daß nämlich die Dinge notwendig sind, auf die Einzeldinge, die wir uns deutlicher und lebhafter vorstellen, sich erstreckt, um so größer ist diese Macht des Geistes über die Affekte.

Es bezeugt dies auch die Erfahrung. Denn wir sehen, daß die Unlust über ein verlorenes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der den Verlust dieses Guts erlitten hat, bedenkt, daß es auf keine Weise erhalten werden konnte. — So sehen wir auch, daß niemand die Kinder bemitleidet, weil sie nicht sprechen und laufen, keine Vernunftschlüsse machen können, und mehrere Jahre gewissermaßen ohne Bewußtsein ihres Selbst verleben. Würden aber die meisten Menschen als Erwachsene, und nur der eine und andere als Kind geboren werden, so würde jedermann die Kinder bemitleiden. Denn alsdann würde man den Zustand der Kindheit nicht als etwas Natürliches und Notwendiges, sondern als einen Fehler, oder ein Versehen der Natur betrachten. — Dergleichen könnte noch vieles angeführt werden.

Siebenter Lehrsatz.

Die Affekte, welche aus der Vernunft entspringen, oder von ihr erregt werden, sind in Bezug auf die Zeit stärker, als diejenigen, die sich auf Einzeldinge beziehen, welche wir als abwesend betrachten.

Beweis.

Wir betrachten ein Ding nicht vermöge des Affekts, durch welchen wir es vorstellen, als abwesend, sondern deshalb, weil der Körper von einem andern Affekt erregt wird, welcher die Existenz dieses Dinges ausschließt (nach Lehr-

satz 17, Teil 2). Daher ist ein Affekt, der sich auf ein Ding bezieht, das wir als abwesend betrachten, nicht von solcher Natur, daß er die übrigen Handlungen des Menschen und sein Vermögen übertrifft, (s. hierüber Lehrsatz 6, Teil 4,) vielmehr ist er von solcher Natur, daß er von denjenigen Erregungen, welche die Existenz ihrer äußern Ursache ausschließen, auf gewisse Weise eingeschränkt werden kann (nach Lehrsatz 9, Teil 4). — Ein Affekt aber, der aus der Vernunft entspringt, bezieht sich notwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge, (s. die Definition der Vernunft in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2,) die wir immer als gegenwärtig betrachten, (denn es kann nichts geben, was ihre gegenwärtige Existenz ausschließt,) und immer auf dieselbe Weise vorstellen (nach Lehrsatz 38, Teil 2). Daher bleibt ein solcher Affekt stets derselbe, und folglich müssen (nach Axiom I dieses Teils) die Affekte, die ihm entgegengesetzt sind, und die von ihren äußeren Ursachen nicht genährt werden, sich ihm mehr und mehr anbequemen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind. Und insofern ist ein Affekt, der aus der Vernunft entspringt, der stärkere. — W. z. b. w.

Achter Lehrsatz.

Von je mehr zusammenwirkenden Ursachen ein Affekt erregt wird, desto stärker ist er.

Beweis.

Viele Ursachen zusammen vermögen mehr, als wenn es nicht so viele wären (nach Lehrsatz 7, Teil 3). Folglich ist (nach Lehrsatz 5, Teil 4,) ein Affekt um so kräftiger, von je mehr zusammenwirkenden Ursachen er erregt wird. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz erhellt auch aus Axiom II dieses Teils.

Neunter Lehrsatz.

Ein Affekt, der sich auf viele und verschiedene Ursachen bezieht, die der Geist mit dem Affekt zugleich betrachtet, ist minder schädlich, und wir leiden minder durch ihn, und sind gegen jede einzelne Ursache minder erregt, als ein anderer, gleich starker Affekt, der sich bloß auf Eine Ursache, oder auf wenigere, bezieht.

Beweis.

Ein Affekt ist nur insofern schlecht oder schädlich, sofern der Geist durch ihn am Denken gehindert wird (nach den Lehrsätzen 26 und 27, Teil 4). Daher ist ein Affekt, durch welchen der Geist bestimmt wird, viele Objekte zugleich zu betrachten, minder schädlich, als ein anderer, gleich starker Affekt, welcher den Geist in der Betrachtung bloß eines einzelnen Objekts, oder einer geringeren Anzahl von Objekten, so festhält, daß er an andere nicht denken kann. Damit ist das erste bewiesen. — Da ferner das Wesen des Geistes, d. h., (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) sein Vermögen, im Denken allein besteht, (nach Lehrsatz 11, Teil 2,) so leidet folglich der Geist durch einen Affekt, durch welchen er bestimmt wird, vieles zugleich zu betrachten, weniger, als durch einen gleich starken Affekt, welcher den Geist in der Betrachtung bloß eines einzelnen Objekts, oder einer geringeren Anzahl von Objekten, festhält. Damit ist das zweite bewiesen. — Endlich ist auch dieser Affekt, (nach Lehrsatz 48, Teil 3,) sofern er sich auf viele äußere Ursachen bezieht, gegen jede einzelne derselben schwächer. — W. z. b. w.

Zehnter Lehrsatz.

So lange wir nicht von Affekten bestürmt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange haben wir die Macht, die Körpererregungen gemäß ihrer Ordnung nach der Erkenntnis zu ordnen und zu verketten.

Beweis.

Affekte, die unserer Natur entgegengesetzt sind, d. h., (nach Lehrsatz 30, Teil 4,) die schlecht sind, sind insofern schlecht, sofern sie den Geist am Erkennen hindern (nach Lehrsatz 27, Teil 4). Solange wir also von Affekten, die unserer Natur entgegengesetzt sind, nicht bestürmt werden, solange wird das Vermögen des Geistes, womit er die Dinge zu erkennen strebt, (nach Lehrsatz 26, Teil 4,) nicht gehindert, und solange vermag er daher, klare und deutliche Ideen zu bilden, und Ideen von Ideen abzuleiten. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 40, und die Anmerkung zu Lehrsatz 47, Teil 2.) Folglich (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) haben wir solange auch die Macht, die Körpererregungen gemäß ihrer Ordnung nach der Erkenntnis zu ordnen und zu verketten. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Durch diese Macht, die Körpererregungen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht von schlimmen Affekten erregt werden. Denn es ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) eine größere Kraft erforderlich, die Affekte, welche gemäß ihrer Ordnung nach der Erkenntnis geordnet und verkettet sind, einzuschränken, als die unsicheren und schwankenden.

Das Beste also, was wir thun können, solange wir keine vollkommene Erkenntnis unserer Affekte haben, ist, daß wir uns eine richtige Methode der Lebensweise, oder bestimmte Lebensregeln aufstellen, sie unserem Gedächtnis

einprägen, und in den einzelnen, im Leben häufig vorkommenden Fällen stets anwenden, damit so unsere Vorstellung von ihnen tief durchdrungen werde, und wir dieselben jederzeit vor Augen haben.

So habe ich z. B. unter andern die Lebensregel aufgestellt, (s. Lehrsatz 46, Teil 4, mit seiner Anmerkung,) daß man den Haß durch Liebe oder Edelmut besiegen, nicht aber durch Gegenhaß erwidern solle. Damit wir aber dieser Vorschrift der Vernunft immer eingedenk seien, wo sie zur Anwendung kommen soll, muß man über die Kränkungen, welche die Menschen einander gewöhnlich zufügen, nachdenken und oft darüber nachsinnen, auf welche Art und durch welche Mittel dieselben am besten durch Edelmut abgewehrt werden können. Denn so werden wir die Vorstellung der Kränkung mit der Vorstellung dieser Lebensregel verbinden, und wir werden derselben (nach Lehrsatz 18, Teil 2,) stets eingedenk sein, sobald uns eine Kränkung widerfährt.

Wenn wir nun auch noch die Rücksicht auf unsern wahren Nutzen vor Augen haben werden, und auch des Guten eingedenk sind, das aus der gegenseitigen Freundschaft und der gemeinsamen Vereinigung erfolgt, und ferner daran denken, daß aus einer richtigen Lebensweise die höchste Befriedigung der Seele entspringt, (nach Lehrsatz 52, Teil 4,) und daß die Menschen, wie alles andere, aus Naturnotwendigkeit handeln, so wird die Kränkung, oder der Haß, der aus ihr zu entspringen pflegt, den geringsten Teil unserer Vorstellung einnehmen, und leicht überwunden werden. Und wenn der Zorn, der aus sehr schweren Kränkungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden werden sollte, so wird er, wenn auch nicht ohne Seelenkampf, dann doch in viel kürzerer Zeit überwunden werden, als wenn wir vorher nicht in der angegebenen Weise darüber nachgedacht hätten, wie aus den Lehrsätzen 6, 7 und 8 dieses Teils erhellt.

Gleicherweise müssen wir über die Seelenstärke nachdenken, um die Furcht abzulegen. Wir müssen uns nämlich die im Leben vorkommenden Gefahren vorrechnen und öfters vorstellen, und überlegen, wie sie durch Geistesgegenwart und Mut am besten vermieden und überwunden werden können.

Es ist aber zu bemerken, daß wir beim Ordnen unserer Gedanken und Vorstellungen immer auf das achten müssen, (nach Zusatz zu Lehrsatz 63, Teil 4, und Lehrsatz 59, Teil 3,) was in jedem Ding gut ist, damit wir so stets durch den Affekt der Lust zum Handeln bestimmt werden. Wenn z. B. jemand bemerkt, daß er allzusehr nach Ruhm dürstet, so möge er über dessen richtigen Gebrauch nachdenken, und auch, zu welchem Zweck ihm nachzutrachten sei, und mit welchen Mitteln derselbe erlangt werden könne; nicht aber über den Mißbrauch desselben, und dessen Eitelkeit, oder über die Unzuverlässigkeit der Menschen, und anderes dieser Art, worüber man nur bei verstimmtem Gemüt nachdenkt. Denn mit solchen Gedanken quälen sich gerade die Ehrgeizigsten am allermeisten, wenn sie daran verzweifeln, die heißbegehrten Ehren zu erlangen; und während sie ihrem Zorn Luft machen, wollen sie weise scheinen. Daher ist es gewiß, daß diejenigen die Ruhmbegierigsten sind, welche das größte Geschrei erheben über den Mißbrauch des Ruhms und die Eitelkeit der Welt.

Übrigens ist dies nicht eine ausschließliche Eigenschaft der Ehrgeizigen, sondern allen geistigen Schwächlingen eigen, denen das Glück nicht günstig ist. Denn auch der Arme, der gern reich sein möchte, redet unaufhörlich vom Mißbrauch des Geldes und den Lastern der Reichen, womit er aber keine andere Wirkung erzielt, als daß er sich ärgert, und andern zeigt, daß er nicht bloß über die eigene Armut, sondern auch über den Reichtum anderer, Groll hegt. — Ebenso machen es Männer, die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden; sie denken nur an den Wankelmut

der Weiber und ihr falsches Herz, und an andere abgedroschene Vorwürfe, die man den Weibern macht.

Wer also seine Affekte und Neigungen aus Liebe zur Freiheit allein zu zügeln trachtet, der wird sich angelegen sein lassen, so sehr er kann, die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen, und seine Seele mit der Freude zu erfüllen, die aus dieser wahren Erkenntnis entspringt; nicht aber wird er sich mit der Betrachtung der menschlichen Laster abgeben, die Menschen durchhecheln, und am Schein einer falschen Freiheit Freude haben. Und wer hierauf mit Eifer sein Augenmerk richtet, (denn es ist nicht schwer,) und sich darin übt, der wird sicherlich in kurzer Zeit seine Handlungen meist nach den Geboten der Vernunft regeln können.

Elfter Lehrsatz.

Auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung bezieht, um so häufiger ist sie, oder um so öfter lebt sie auf, und desto mehr nimmt sie den Geist ein.

Beweis.

Denn auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung oder ein Affekt bezieht, desto mehr Ursachen sind vorhanden, von welchen sie hervorgerufen und genährt werden kann. Sie alle betrachtet der Geist (nach der Voraussetzung) vermöge des Affekts miteinander. Daher ist der Affekt um so häufiger, oder lebt um so öfter auf, und nimmt den Geist desto mehr ein. — W. z. b. w.

Zwölfter Lehrsatz.

Die Vorstellungen der Dinge werden leichter mit Vorstellungen verbunden, die sich auf Dinge beziehen, welche wir klar und deutlich erkennen, als mit anderen.

Beweis.

Die Dinge, welche wir klar und deutlich erkennen, sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge, oder was von diesen abgeleitet wird, (s. die Definition der Vernunft in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2,) und sie werden folglich (nach dem vorigen Lehrsatz) öfter in uns hervorgerufen. Es kann daher leichter geschehen, daß wir andere Dinge zugleich mit diesen, als mit andern zusammen betrachten, und folglich auch, (nach Lehrsatz 18, Teil 2,) daß sie leichter mit diesen, als mit andern verbunden werden. — W. z. b. w.

Dreizehnter Lehrsatz.

Mit je mehr andern Vorstellungen eine Vorstellung verbunden ist, desto öfters lebt sie auf.

Beweis.

Denn mit je mehr andern Vorstellungen eine Vorstellung verbunden ist, desto mehr Ursachen giebt es, (nach Lehrsatz 18, Teil 2,) von denen sie hervorgerufen werden kann. — W. z. b. w.

Vierzehnter Lehrsatz.

Der Geist kann bewirken, daß alle Körpererregungen, oder Vorstellungen der Dinge, auf die Idee Gottes bezogen werden.

Beweis.

Es giebt keine Körpererregung, von welcher der Geist nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden kann (nach Lehrsatz 4 dieses Teils). Daher kann er bewirken (nach Lehrsatz 15, Teil 1,) daß alle auf die Idee Gottes bezogen werden. — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, liebt Gott, und um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt.

Beweis.

Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, empfindet Lust (nach Lehrsatz 53, Teil 3,) und zwar verbunden mit der Idee Gottes (nach dem vorigen Lehrsatz). Also (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer VI,) liebt er Gott, und (aus demselben Grund) um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt. — W. z. b. w.

Sechzehnter Lehrsatz.

Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten einnehmen.

Beweis.

Denn diese Liebe ist mit allen Erregungen des Körpers verbunden, (nach Lehrsatz 14 dieses Teils,) und wird von ihnen allen genährt (nach Lehrsatz 15 dieses Teils). Daher muß sie (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) den Geist am meisten einnehmen. — W. z. b. w.

Siebzehnter Lehrsatz.

Gott ist frei von allen Leiden, und wird von keinem Affekt der Lust oder Unlust erregt.

Beweis.

Alle Ideen sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr, (nach Lehrsatz 32, Teil 2,) d. h., (nach Definition 4, Teil 2,) adäquat. Daher ist Gott frei von allen Leiden (nach der allgemeinen Definition der Affekte). Ferner kann Gott weder zu größerer, noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen (nach Zusatz II zu Lehrsatz 20, Teil 1). Daher kann er (nach den Definitionen der Affekte, Ziffern II und III,) von keinem Affekt der Lust oder Unlust erregt werden. — W. z. b. w.

Zusatz.

Gott liebt und haßt im eigentlichen Sinne niemand. Denn Gott wird (nach obigem Lehrsatz) von keinem Affekt der Lust und Unlust erregt, und folglich (nach der allgemeinen Definition der Affekte, Ziffern VI und VII,) liebt und haßt er auch niemand.

Achtzehnter Lehrsatz.

Niemand kann Gott hassen.

Beweis.

Die Idee Gottes, welche in uns ist, ist eine adäquate und vollkommene (nach den Lehrsätzen 46 und 47, Teil 2). Sofern wir also Gott betrachten, insofern sind wir thätig (nach Lehrsatz 3, Teil 3). Folglich (nach Lehrsatz 59, Teil 3,) kann es eine Unlust, verbunden mit der Idee Gottes, nicht geben, d. h., (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer VII,) niemand kann Gott hassen. — W. z. b. w.

Zusatz.

Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung.

Man könnte dagegen einwenden, daß, während wir Gott als die Ursache aller Dinge erkennen, wir damit Gott auch als die Ursache der Unlust betrachten. Darauf erwidere ich aber: Sofern wir die Ursachen der Unlust erkennen, insofern hört dieselbe auf, ein Leiden zu sein, (nach Lehrsatz 3 dieses Teils,) d. h., (nach Lehrsatz 59, Teil 3,) insofern hört sie auf, Unlust zu sein. Sofern wir daher Gott als Ursache der Unlust betrachten, insofern empfinden wir Lust.

Neunzehnter Lehrsatz.

Wer Gott liebt, kann nicht wünschen, daß Gott ihn wieder liebt.

Beweis.

Wenn der Mensch dies wünschen würde, so würde er folglich wünschen, (nach Zusatz zu Lehrsatz 17 dieses Teils,) daß Gott, den er liebt, nicht Gott sei, und folglich (nach Lehrsatz 19, Teil 3,) würde er Unlust zu empfinden wünschen, was (nach Lehrsatz 28, Teil 3,) widersinnig ist. Folglich wird, wer Gott liebt, u. s. f. — W. z. b. w.

Zwanzigster Lehrsatz.

Diese Liebe zu Gott kann weder durch den Affekt des Neids, noch der Eifersucht, getrübt werden, sondern sie wird desto mehr genährt, je mehr Menschen wir uns durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden vorstellen.

Beweis.

Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, das wir nach dem Gebot der Vernunft verlangen können, (nach Lehrsatz 28, Teil 4,) und von dem wir wünschen, daß alle Menschen sich desselben erfreuen (nach Lehrsatz 37, Teil 4). Daher kann sie (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXIII,) durch den Affekt des Neids nicht befleckt werden, und ebensowenig (nach Lehrsatz 18 dieses Teils, und der Definition der Eifersucht, s. dieselbe in der Anmerkung zu Lehrsatz 35, Teil 3,) durch den Affekt der Eifersucht. Im Gegenteil wird sie (nach Lehrsatz 31, Teil 3,) desto mehr genährt werden, je mehr Menschen sich ihrer erfreuend wir uns vorstellen. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Auf gleiche Weise können wir zeigen, daß es keinen Affekt giebt, der an und für sich dieser Liebe entgegengesetzt wäre, und von dem diese Liebe vernichtet werden könnte. Daher können wir den Schluß ziehen, daß diese Liebe zu Gott der beharrlichste unter allen Affekten ist, und daß sie, sofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper selbst zerstört werden kann. Welcher Art sie aber ist, sofern sie sich auf den Geist allein bezieht, werden wir später sehen.

Sämtliche Mittel gegen die Affekte, oder alles, was der Geist, an sich allein betrachtet, gegen die Affekte vermag, ist im Vorstehenden zusammengefaßt. Es erhellt daraus, daß die Macht des Geistes über die Affekte in Folgendem besteht.

1. In der Erkenntnis der Affekte selbst. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 4 dieses Teils.)

2. In der Trennung des Affekts von dem Gedanken der äußern Ursache, die wir verworren vorstellen. (S. Lehrsatz 2, und die oben citierte Anmerkung zu Lehrsatz 4 dieses Teils.)

3. In der Zeit, worin die Erregungen, welche sich auf Dinge beziehen, die wir erkennen, diejenigen übertreffen, welche sich auf Dinge beziehen, die wir verworren und verstümmelt begreifen. (S. Lehrsatz 7 dieses Teils.)

4. In der Menge der Ursachen, durch welche die Erregungen, welche sich auf die allgemeinen Eigenschaften, oder auf Gott beziehen, genährt werden. (S. die Lehrsätze 9 und 11 dieses Teils.)

5. In der Ordnung, nach welcher der Geist seine Affekte ordnen und miteinander verketten kann. (S. die Anmerkung zu Lehrsatz 10, außerdem noch die Lehrsätze 12, 13 und 14 dieses Teils.)

Damit aber diese Macht des Geistes über die Affekte besser verstanden werde, muß hier in erster Linie bemerkt werden, daß ich die Affekte als starke bezeichne, wenn wir bei Vergleichung des Affekts eines Menschen mit dem Affekt eines andern Menschen wahrnehmen, daß der eine von demselben Affekt mehr als der andere aufgeregt wird; oder wenn wir bei Vergleichung der Affekte eines und desselben Menschen miteinander wahrnehmen, daß der Mensch von dem einen Affekt mehr als von dem andern erregt oder bewegt wird.

Denn die Macht eines jeden Affekts erklärt sich (nach Lehrsatz 5, Teil 4,) aus dem Vermögen der äußern Ursache, verglichen mit dem unserigen. Das Vermögen des Geistes aber erklärt sich aus der bloßen Erkenntnis allein, sein Unvermögen dagegen, oder das Leiden, aus dem bloßen Mangel an Erkenntnis, d. h., es bemißt sich nach dem, wegen dessen die Ideen inadäquate heißen. Hieraus folgt, daß der Geist am meisten leidet, dessen größten Teil inadäquate Ideen ausmachen, sodaß er mehr durch das, was er leidet, als durch das, was er thut, sich kennzeichnet; und daß der dagegen am meisten thätig ist, dessen größten Teil adäquate Ideen ausmachen, sodaß, obgleich ihm eben-

soviel inadäquate Ideen innewohnen, als dem andern, er doch mehr durch jene, welche der menschlichen Tugend angehören, als durch diese, welche das menschliche Unvermögen bekunden, sich kennzeichnet.

Weiter muß bemerkt werden, daß der Kummer und das Unglücksgefühl des Gemüts ihren Ursprung hauptsächlich in der übermäßigen Liebe zu einem Ding haben, welches vielen Veränderungen unterworfen ist, und das wir niemals besitzen können. Denn niemand ist über ein Ding bekümmert und gedrückt, wenn er es nicht liebt, und jede Kränkung, jeder Argwohn, jede Feindschaft u. s. f. entspringt aus der Liebe zu Dingen, in deren wahrem Besitz niemand sein kann.

Hieraus ersehen wir leicht, was die klare und deutliche Erkenntnis, und besonders jene dritte Erkenntnisgattung, (s. hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 47, Teil 2,) deren Grundlage eben die Erkenntnis Gottes selbst ist, über die Affekte vermag; indem sie, sofern dieselben Leiden sind, wenn auch nicht vollständig sie aufhebt, (s. Lehrsatz 3 mit der Anmerkung zu Lehrsatz 4 dieses Teils,) so doch bewirkt, daß sie den kleinsten Teil des Geistes ausmachen. (S. Lehrsatz 14 dieses Teils.) — Ferner erzeugt diese Erkenntnis die Liebe zu dem, was unveränderlich und ewig ist, (s. Lehrsatz 15 dieses Teils,) und das wir wahrhaft besitzen können (s. Lehrsatz 45, Teil 2). Darum kann diese Liebe nicht von den Fehlern, mit welchen die gemeine Liebe behaftet ist, getrübt werden, vielmehr kann sie immer stärker und stärker werden, (nach Lehrsatz 15 dieses Teils,) den größten Teil des Geistes einnehmen, (nach Lehrsatz 16 dieses Teils,) und ihn gänzlich durchdringen.

Damit habe ich alles erledigt, was das gegenwärtige Leben betrifft. Denn daß ich mit diesen wenigen Worten alle Mittel gegen die Affekte zusammengefaßt habe, wie ich im Eingang dieser Anmerkung sagte, wird jeder leicht finden, der den Ausführungen dieser Anmerkung, und zugleich den

Definitionen des Geistes und seiner Affekte, endlich auch den Lehrsätzen 1 und 3 im Dritten Teil seine Aufmerksamkeit zuwendet.

Es ist daher nun Zeit, zu dem überzugehen, was die Dauer des Geistes, ohne Beziehung auf den Körper betrifft.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Der Geist kann nur, solange der Körper dauert, sich etwas vorstellen, und sich der vergangenen Dinge erinnern.

Beweis.

Der Geist drückt die wirkliche Existenz seines Körpers nur aus, und begreift auch die Erregungen des Körpers als wirkliche nur, so lange der Körper dauert, (nach Zusatz zu Lehrsatz 8, Teil 2,) und folglich (nach Lehrsatz 26, Teil 2,) begreift er seinen Körper als wirklich existierend nur, solange sein Körper dauert. Somit kann er sich nichts vorstellen, (s. die Definition der Vorstellung in der Anmerkung zu Lehrsatz 17, Teil 2,) und sich keiner vergangenen Dinge erinnern, (s. die Definition der Erinnerung in der Anmerkung zu Lehrsatz 18, Teil 2,) als nur, solange der Körper dauert. — W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

In Gott giebt es jedoch notwendig eine Idee, welche das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ausdrückt.

Beweis.

Gott ist nicht nur die Ursache von der Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch von dessen Wesen (nach Lehrsatz 25, Teil 1). Dieses muß daher durch Gottes Wesen selbst notwendig begriffen werden,

(nach Axiom VI, Teil 1,) und zwar mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit (nach Lehrsatz 16, Teil 1); welchen Begriff es notwendig in Gott geben muß (nach Lehrsatz 3, Teil 2). — W. z. b. w.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist.

Beweis.

In Gott giebt es notwendig einen Begriff, oder eine Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt, (nach dem vorigen Lehrsatz,) die deshalb notwendig etwas ist, was zum Wesen des menschlichen Geistes gehört (nach Lehrsatz 13, Teil 2). Wir legen aber dem menschlichen Geist eine Dauer, welche durch die Zeit definiert werden kann, nur bei, sofern sie die wirkliche Existenz des Körpers, welche durch Dauer ausgedrückt, und durch Zeit bestimmt werden kann, ausdrückt; d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 8, Teil 2,) wir legen ihm Dauer nur bei, solange der Körper dauert. Da aber nichtsdestoweniger dasjenige etwas ist, was mit einer gewissen Notwendigkeit durch Gottes Wesen selbst begriffen wird, (nach dem vorigen Lehrsatz,) so wird notwendig dieses Etwas, das zum Wesen des Geistes gehört, ewig sein. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Es ist, wie gesagt, diese Idee, welche das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ausdrückt, eine gewisse Form (Modus) des Denkens, welche zum Wesen des Geistes gehört, und welche notwendig ewig ist. — Dennoch ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, da es ja im Körper keine Spuren

davon geben, und die Ewigkeit weder durch die Zeit definiert werden, noch irgend eine Beziehung zur Zeit haben kann. Dessenungeachtet aber wissen und erfahren wir, daß wir ewig sind. Denn der Geist weiß jene Dinge, die er durch das Erkennen begreift, nicht minder, als jene, die er im Gedächtnis hat. Denn die Augen des Geistes, mit welchen er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise.

Obgleich wir uns also nicht erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, so wissen wir doch, daß unser Geist, sofern er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit in sich schließt, ewig ist, und daß diese Existenz desselben nicht durch Zeit definiert, oder durch Dauer erklärt werden kann. — Unser Geist kann also nur insofern dauernd heißen, und seine Existenz kann nur insofern durch eine gewisse Zeit bestimmt werden, sofern er die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt; und nur insofern hat er das Vermögen, die Existenz der Dinge durch Zeit zu bestimmen, und sie unter dem Begriff der Dauer zu begreifen.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.

Beweis.

Derselbe erhellt aus dem Zusatz zum Lehrsatz 25 im Ersten Teil.

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Das höchste Bestreben des Geistes, und die höchste Tugend, ist, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen.

Beweis.

Die dritte Erkenntnisgattung schreitet von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Er-

kenntnis des Wesens der Dinge fort, (s. die Definition derselben in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2,) und je mehr wir die Dinge auf diese Weise erkennen, desto mehr erkennen wir Gott (nach dem vorigen Lehrsatz). Folglich (nach Lehrsatz 28, Teil 4,) ist die höchste Tugend des Geistes, d. h., (nach Definition 8, Teil 4,) das Vermögen, oder die Natur des Geistes, oder (nach Lehrsatz 7, Teil 3,) sein höchstes Streben, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Je befähigter der Geist ist, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, desto mehr begehrt er, die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung zu erkennen.

Beweis.

Der Satz ist von selbst einleuchtend. Denn sofern wir begreifen, daß der Geist befähigt ist, die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung zu erkennen, insofern begreifen wir ihn als bestimmt, die Dinge nach eben dieser Erkenntnisgattung zu begreifen. Je befähigter folglich (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer I,) der Geist dazu ist, desto mehr begehrt er darnach. — W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Aus dieser dritten Erkenntnisgattung entspringt die höchste Befriedigung des Geistes, die es geben kann.

Beweis.

Die höchste Tugend des Geistes ist, Gott erkennen, (nach Lehrsatz 28, Teil 4,) oder, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung erkennen (nach Lehrsatz 25 dieses Teils). Diese Tugend ist um so größer, je mehr der Geist die

Dinge nach dieser Erkenntnisgattung erkennt (nach Lehrsatz 24 dieses Teils). Wer daher die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung erkennt, der erreicht die höchste menschliche Vollkommenheit, und wird folglich (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer II,) mit der höchsten Lust erregt, und zwar, (nach Lehrsatz 43, Teil 2,) verbunden mit der Idee seiner selbst und seiner Tugend. Mithin entspringt (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXV,) aus dieser Erkenntnisgattung die höchste Befriedigung, die es geben kann. — W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Das Bestreben, oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, kann nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Erkenntnisgattung entspringen.

Beweis.

Dieser Lehrsatz erhellt von selbst. Denn was wir klar und deutlich erkennen, das erkennen wir entweder durch es selbst, oder durch ein anderes, durch welches es begriffen wird. Das heißt, die Ideen, welche in uns klar und deutlich sind, oder welche zur dritten Erkenntnisgattung gehören, (s. die 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2,) können nicht aus verstümmelten und verworrenen Ideen folgen, welche (nach derselben Anmerkung) zur ersten Erkenntnisgattung gehören, sondern aus adäquaten Ideen, oder (nach derselben Anmerkung) aus der zweiten und dritten Erkenntnisgattung. Somit kann (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer I,) die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, nicht aus der ersten entspringen, wohl aber aus der zweiten. — W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Alles, was der Geist unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, das erkennt er nicht daraus, daß er die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers begreift, sondern daraus, daß er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift.

Beweis.

Sofern der Geist die wirkliche Existenz seines Körpers begreift, insofern begreift er eine Dauer, welche durch Zeit bestimmt werden kann, und nur insofern hat er das Vermögen, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach Lehrsatz 21 dieses Teils, und Lehrsatz 26, Teil 3). Die Ewigkeit aber kann nicht durch Dauer ausgedrückt werden (nach Definition 8, Teil 1, und ihrer Erläuterung). Folglich hat der Geist insofern die Macht nicht, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu begreifen, sondern er hat diese Macht, weil es zur Natur der Vernunft gehört, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu begreifen, (nach Zusatz II zu Lehrsatz 44, Teil 2,) und es zur Natur des Geistes auch gehört, das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu begreifen, (nach Lehrsatz 23 dieses Teils,) und außer diesen beiden nichts anderes zum Wesen des Geistes gehört (nach Lehrsatz 13, Teil 2). Folglich gehört dieses Vermögen, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu begreifen, zum Geiste nur, sofern er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Dinge werden von uns auf zweierlei Arten als wirkliche begriffen: entweder, sofern wir sie mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum exi-

stierend begreifen, oder sofern wir sie als in Gott enthalten, und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge aber, die auf diese zweite Art als wahr oder real begriffen werden, sie begreifen wir unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie ich in Lehrsatz 45 im Zweiten Teil bewiesen habe, dessen Anmerkung man ebenfalls sehe.

Dreißigster Lehrsatz.

Sofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, insofern hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes, und weiß, daß er in Gott ist, und durch Gott begriffen wird.

Beweis.

Die Ewigkeit ist Gottes Wesen selbst, sofern es diese notwendige Existenz in sich schließt (nach Definition 8, Teil 1). Die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreifen ist daher, die Dinge begreifen, sofern sie durch das Wesen Gottes als reale Wesen begriffen werden, oder sofern sie durch das Wesen Gottes die Existenz in sich schließen. Sofern daher unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, insofern hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes, und weiß u. s. f. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Die dritte Erkenntnisgattung hängt vom Geiste als der formalen Ursache ab, sofern der Geist selbst ewig ist.

Beweis.

Der Geist begreift unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit nur, sofern er das Wesen seines Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, (nach Lehrsatz 29 dieses Teils,) d. h., (nach den Lehrsätzen 21 und 23 dieses Teils,) sofern er ewig ist. Daher hat er, sofern er ewig ist, (nach dem vorigen Lehrsatz,) eine Erkenntnis Gottes, welche Erkenntnis notwendig eine adäquate ist (nach Lehrsatz 46, Teil 2). Mithin ist der Geist, sofern er ewig ist, befähigt, alles das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntnis Gottes folgen kann, (nach Lehrsatz 40, Teil 2,) d. h., die Dinge nach dieser dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, (s. deren Definition in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2,) von welcher der Geist daher, (nach Definition 1, Teil 3,) sofern er ewig ist, die adäquate oder formale Ursache ist. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Je weiter es daher jemand in dieser Erkenntnisgattung gebracht hat, desto besser ist er seiner selbst und Gottes sich bewußt, d. h., desto vollkommener und glückseliger ist er, was aus dem Folgenden noch klar werden wird.

Hier ist noch zu bemerken, daß, obgleich wir jetzt Gewißheit darüber erlangt haben, daß der Geist ewig ist, sofern er die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, so werde ich ihn doch, behufs leichterer Erläuterung und besseren Verständnisses dessen, was ich darthun will, so betrachten, als ob er erst jetzt anfinge, zu sein, und als ob er erst jetzt anfinge, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu erkennen; wie ich es bisher gethan. Es kann dies geschehen, ohne jede Gefahr, in Irrtümer zu geraten, wenn wir nur auf der Hut sind, daß wir keine andern Schlüsse ziehen, als aus ganz klaren Prämissen.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Was wir nach der dritten Erkenntnisgattung erkennen, daran erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursache.

Beweis.

Aus dieser Erkenntnisgattung entspringt die höchste Befriedigung des Geistes, die es geben kann, d. h., (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXV,) die höchste Lust, und zwar verbunden mit der Idee seiner selbst, (nach Lehrsatz 27 dieses Teils,) und folglich auch, (nach Lehrsatz 30 dieses Teils,) verbunden mit der Idee Gottes, als Ursache. — W. z. b. w.

Zusatz.

Aus der dritten Erkenntnisgattung entspringt notwendig die intellektuelle Liebe zu Gott. Denn aus dieser Erkenntnisgattung entspringt (nach obigem Lehrsatz) Lust, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache; d. h., (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer VI,) Liebe zu Gott, nicht sofern wir ihn als gegenwärtig vorstellen, (nach Lehrsatz 29 dieses Teils,) sondern sofern wir erkennen, daß Gott ewig ist. Und das ist es, was ich intellektuelle Liebe zu Gott nenne.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Die intellektuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Erkenntnisgattung entspringt, ist ewig.

Beweis.

Denn die dritte Erkenntnisgattung ist ewig (nach Lehrsatz 31 dieses Teils, und Axiom III, Teil 1). Daher ist

(nach demselben Axiom, Teil 1,) auch die Liebe, die aus ihr entspringt, notwendig ewig. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang gehabt hat, (nach obigem Lehrsatz,) so hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, ganz so, als ob sie so entstanden wäre, wie ich im Zusatz zum vorigen Lehrsatz fingiert habe. Denn es ist hier kein Unterschied, außer daß der Geist dieselben Vollkommenheiten, von denen wir dort fingierten, daß sie ihm erst jetzt zu teil wurden, als ewige gehabt hat, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als ewige Ursache.

Wenn die Lust im Übergang zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß doch gewiß die Glückseligkeit darin bestehen, daß der Geist mit der Vollkommenheit selbst begabt ist.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Der Geist ist nur, solange der Körper dauert, den Affekten unterworfen, die zu den Leiden gehören.

Beweis.

Die Vorstellung ist eine Idee, vermöge welcher der Geist irgend ein Ding als gegenwärtig betrachtet (s. deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 17, Teil 2); die aber mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur der äußern Ursache anzeigt (nach Zusatz II zu Lehrsatz 16, Teil 2). Ein Affekt ist also (nach der allgemeinen Definition der Affekte) eine Vorstellung, sofern sie den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt. Daher ist der Geist (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) nur, solange der Körper dauert, den Affekten unterworfen, die zu den Leiden gehören. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß keine andere Liebe ewig ist, als die intellektuelle Liebe.

Anmerkung.

Wenn wir auf die gemeine Meinung der Menschen achten, so sehen wir, daß sie zwar der Ewigkeit ihres Geistes sich bewußt sind, dieselbe aber mit der Dauer vermengen, und sie der Vorstellung oder der Erinnerung beilegen, welche nach ihrem Glauben nach dem Tode fortdauert.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe.

Beweis.

Gott ist absolut unendlich, (nach Definition 6, Teil 1,) d. h., (nach Definition 6, Teil 2,) die Natur Gottes erfreut sich einer unendlichen Vollkommenheit, und zwar, (nach Lehrsatz 3, Teil 2,) verbunden mit der Idee seiner selbst, d. h., (nach Lehrsatz 11, und Definiton 1, Teil 1,) mit der Idee seiner Ursache. Das aber ist es, was ich im Zusatz zu Lehrsatz 32 dieses Teils als intellektuelle Liebe bezeichnet habe.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist eben die Liebe Gottes, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, ausgedrückt werden kann. Das heißt, die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

Beweis.

Diese Liebe des Geistes muß zu den Handlungen des Geistes gerechnet werden (nach Zusatz zu Lehrsatz 32 dieses Teils, und nach Lehrsatz 3, Teil 3). Sie ist daher eine Handlung, womit der Geist sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache, (nach Lehrsatz 32 dieses Teils und seinem Zusatz,) d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 25, Teil 1, und Zusatz zu Lehrsatz 11, Teil 2,) eine Handlung, womit Gott, sofern er durch den menschlichen Geist ausgedrückt werden kann, sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee seiner selbst. Mithin ist (nach dem vorigen Lehrsatz) diese Liebe des Geistes ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, daß die Liebe Gottes zu den Menschen, und die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott, eins und dasselbe sind.

Anmerkung.

Hieraus erkennen wir deutlich, worin unser Heil, oder unsere Glückseligkeit, oder Freiheit besteht. Sie besteht nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menschen.

Und diese Liebe oder Glückseligkeit wird in den heiligen Schriften Ehre genannt,*) und nicht mit Unrecht. Denn mag diese Liebe auf Gott, mag sie auf den Geist bezogen werden, so kann sie ganz richtig Zufriedenheit der Seele,

*) Spinoza hat hier meines Erachtens das in der Litteratur des Alten Testaments als Attribut Gottes so häufig und in so mannigfachen Beziehungen wiederkehrende Wort chabod (כבוד) im Auge, welches gewöhnlich Ehre (oder Ruhm) bedeutet.
Anmerkung d. Übersetzers.

die sich von der Ehre (nach den Definitionen der Affekte, Ziffern XXV und XXX,) nicht unterscheidet, genannt werden. Denn sofern sie auf Gott bezogen wird, ist sie (nach Lehrsatz 35 dieses Teils) Lust, — man gestatte vorläufig noch diesen Ausdruck, — verbunden mit der Idee seiner selbst, ebenso wie sie Lust ist, sofern sie auf den Menschen bezogen wird (nach Lehrsatz 27 dieses Teils).

Weil sodann das Wesen unseres Geistes in der Erkenntnis allein besteht, deren Prinzip und Fundament Gott ist, (nach Lehrsatz 15, Teil 1, und Anmerkung zu Lehrsatz 47, Teil 2,) so wird uns damit klar, auf welche Weise und in welcher Hinsicht unser Geist, nach seinem Wesen und seiner Existenz, aus der Natur Gottes folgt, und fortwährend von Gott abhängt.

Ich hielt dies hier für erwähnenswert, um an diesem Beispiel zu zeigen, welch hohen Wert die Erkenntnis der Einzeldinge hat, welche ich die intuitive, oder Erkenntnis dritter Gattung genannt habe, (s. 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil 2,) und wie viel mehr sie vermag, als die allgemeine Erkenntnis, die ich als Erkenntnis zweiter Gattung bezeichnet habe. Denn obgleich ich im Ersten Teil im allgemeinen gezeigt habe, daß alles, (und folglich auch der menschliche Geist,) nach Wesen und Existenz von Gott abhängt, so macht jener Beweis, obschon er regelrecht geführt ist, und jeden Zweifel abschneidet, doch keinen solchen Eindruck auf unsern Geist, als die Folgerung dieses Satzes aus dem Wesen selbst jedes Einzeldinges, von dem ich sage, daß es von Gott abhängt.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Es giebt in der Natur nichts, was dieser intellektuellen Liebe entgegengesetzt wäre, oder sie aufheben könnte.

Beweis.

Diese intellektuelle Liebe folgt notwendig aus der Natur des Geistes, sofern dieser als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird (nach den Lehrsätzen 29 und 33 dieses Teils). Gäbe es also etwas, was dieser Liebe entgegengesetzt wäre, so wäre es dem Wahren entgegengesetzt, und demnach würde das, was diese Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das, was wahr ist, falsch sein würde; was (wie selbstverständlich) widersinnig ist. Folglich giebt es in der Natur nichts u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Das Axiom des Vierten Teils bezieht sich auf die Einzeldinge, sofern sie in ihrer Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum betrachtet werden; was wohl niemand bezweifeln wird.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Je mehr Dinge der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnisgattung erkennt, destoweniger leidet er von den Affekten, welche schlecht sind, und destoweniger fürchtet er den Tod.

Beweis.

Das Wesen des Geistes besteht in der Erkenntnis (nach Lehrsatz 11, Teil 2). Je mehr Dinge also der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnisgattung erkennt, ein um so größerer Teil von ihm dauert fort, (nach den Lehrsätzen 29 und 23 dieses Teils,) und folglich bleibt (nach dem vorigen Lehrsatz) ein um so größerer Teil von ihm von den Affekten unberührt, welche unserer Natur entgegengesetzt sind, d. h., (nach Lehrsatz 30, Teil 4,) welche Leiden sind. Je mehr Dinge daher der Geist nach der zweiten

und dritten Erkenntnisgattung erkennt, ein um so größerer Teil von ihm bleibt unverletzt, und folglich leidet er weniger von den Affekten u. s. f. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Damit verstehen wir das, was ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 39 im Vierten Teil berührt, und in diesem Teil zu entwickeln versprochen habe, daß nämlich der Tod um so weniger schädlich ist, je größer die klare und deutliche Erkenntnis des Geistes ist, und dem entsprechend, je mehr der Geist Gott liebt.

Weil ferner (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) aus der dritten Erkenntnisgattung die höchste Befriedigung entspringt, die es geben kann, so folgt, daß der menschliche Geist von solcher Natur sein kann, daß das, woran ich gezeigt habe, daß es mit dem Körper untergeht, (s. Lehrsatz 21 dieses Teils,) im Verhältnis zu dem, was von ihm fortdauert, von keiner Erheblichkeit ist. Doch hiervon sogleich ausführlicher.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Wer einen Körper hat, der zu sehr vielen Dingen befähigt ist, der hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist.

Beweis.

Wer einen zu sehr vielen Thätigkeiten befähigten Körper hat, der wird am wenigsten von Affekten bestürmt, welche schlecht sind, (nach Lehrsatz 38, Teil 4,) d. h., (nach Lehrsatz 30, Teil 4,) von Affekten, welche unserer Natur entgegengesetzt sind. Er hat deshalb (nach Lehrsatz 10 dieses Teils) das Vermögen, die Körpererregungen, ihrer Ordnung dem Verstande gemäß, zu ordnen und zu verketten, und folglich auch, zu bewirken, (nach Lehrsatz 14 dieses Teils,)

daß alle Körpererregungen auf die Idee Gottes bezogen werden. Das hat die Wirkung, (nach Lehrsatz 15 dieses Teils,) daß er von Liebe zu Gott erregt wird, welche (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) den größten Teil des Geistes einnehmen oder ausmachen muß. Folglich hat er (nach Lehrsatz 33 dieses Teils) einen Geist, dessen größter Teil ewig ist. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Weil die menschlichen Körper zu sehr vielem befähigt sind, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie von solcher Natur sein können, daß sie zu Geistern gehören, welche von sich und von Gott eine große Erkenntnis haben, und deren größter oder hauptsächlichster Teil ewig ist, und zwar dermaßen, daß sie den Tod kaum fürchten.

Damit aber dies klarer verstanden werde, muß hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir in beständiger Veränderung leben, und daß wir, je nachdem wir uns zum besseren oder schlechteren verwandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn wenn ein Kind, oder ein Knabe, eine Leiche wird, so heißt das unglücklich; umgekehrt wird es zum Glück gerechnet, wenn wir unsere ganze Lebenszeit mit gesundem Geist in gesundem Körper verleben konnten. Und wirklich, wer wie ein Kind, oder ein Knabe, einen zu sehr wenigem befähigten, und meistens von äußern Ursachen abhängigen Körper hat, der hat einen Geist, welcher, für sich allein betrachtet, fast gar kein Bewußtsein von sich, noch von Gott, oder von den Dingen hat. Umgekehrt, wer einen zu sehr vielem befähigten Körper hat, der hat einen Geist, welcher, für sich allein betrachtet, viel Bewußtsein von sich, wie von Gott, und von den Dingen hat. In diesem Leben also streben wir vor allem dahin, daß sich der Körper des Kindes, soweit es seine Natur zuläßt, und soweit es ihm zuträglich ist, in einen andern verwandle, der zu sehr vielem befähigt ist, und der zu einem Geist gehört, der sehr

viel Bewußtsein von sich, von Gott, und von den Dingen hat; und zwar so, daß alles, was zu seiner Erinnerung, oder seiner Vorstellung gehört, im Verhältnis zur Erkenntnis, kaum von Erheblichkeit ist, wie ich in der Anmerkung zum vorigen Lehrsatz bereits gesagt habe.

Vierzigster Lehrsatz.

Je mehr Vollkommenheit ein Ding hat, desto mehr thätig, und destoweniger leidend ist es, und umgekehrt, je mehr ein Ding thätig ist, desto vollkommener ist es.

Beweis.

Je vollkommener ein Ding ist, desto mehr Realität hat es, (nach Definition 6, Teil 2,) und folglich (nach Lehrsatz 3, Teil 3, mit seiner Anmerkung,) ist es umsomehr thätig, und umsoweniger leidend. Dieser Beweis wird in umgekehrter Ordnung auf gleiche Weise geführt, woraus folgt, daß umgekehrt ein Ding um so vollkommener ist, je mehr es thätig ist. — W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß derjenige Teil des Geistes, welcher fortdauert, von welcher Größe er auch sein mag, vollkommener ist, als der übrige. Denn der ewige Teil des Geistes ist (nach den Lehrsätzen 23 und 29 dieses Teils) die Erkenntnis, vermöge welcher allein wir thätig heißen (nach Lehrsatz 3, Teil 3). Jener aber, von dem ich gezeigt habe, daß er untergeht, ist eben die Vorstellung, (nach Lehrsatz 21 dieses Teils,) vermöge welcher wir allein leidend heißen (nach Lehrsatz 3, Teil 3, und der allgemeinen Definition der Affekte). Demnach ist (nach obigem Lehrsatz) jener Teil, von welcher Größe er auch sein mag, vollkommener als dieser. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Das ist es, was ich vom Geist, sofern er ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird, zu zeigen mir vorgenommen hatte. Hieraus, zusammengenommen mit Lehrsatz 21 im Ersten Teil, und andern Sätzen, erhellt, daß unser Geist, sofern er erkennt, eine ewige Daseinsform des Denkens ist, der von einer andern ewigen Daseinsform des Denkens bestimmt wird, und dieser wieder von einer andern, und so ins Unendliche; sodaß alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch die Frömmigkeit und die Religion, und überhaupt alles, was, wie im Vierten Teil gezeigt wurde, zur Seelenstärke und zur Großmut gehört, für das Wichtigste halten.

Beweis.

Die erste und einzige Grundlage der Tugend, oder der richtigen Lebensweise, ist, (nach Zusatz zu Lehrsatz 22, und nach Lehrsatz 24, Teil 4,) seinen Nutzen suchen. Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft als nützlich vorschreibt, haben wir auf die Ewigkeit des Geistes, die wir erst in diesem Teile kennen gelernt haben, keinen Bezug genommen. Obgleich wir also dort noch nicht gewußt haben, daß der Geist ewig ist, haben wir doch das als das Wichtigste geschätzt, was nach unserer Ausführung zur Seelenstärke und zur Großmut gehört. Wenn wir also dieselbe auch jetzt nicht wüßten, so würden wir doch die Vorschriften der Vernunft für das Wichtigste halten. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Die gewöhnliche Ansicht der Menge scheint eine andere zu sein. Denn die meisten scheinen zu glauben, daß sie insofern frei seien, sofern sie ihren Lüsten fröhnen dürfen, und daß sie insofern ihr Recht vergeben, sofern sie verpflichtet sind, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Frömmigkeit also, und Religion, wie überhaupt alles, was zur Geisteskraft gehört, halten sie für Lasten, und sie hoffen, nach dem Tode dieselben abzuwerfen, und den Lohn für ihre Knechtschaft, nämlich Frömmigkeit und Religion, zu empfangen. — Aber nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch und hauptsächlich durch die Furcht, nach dem Tode mit schrecklichen Martern bestraft zu werden, lassen sie sich bewegen, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben, soweit es ihre Schwächlichkeit und ihr unvermögender Geist erlaubt.

Würde diese Hoffnung und diese Furcht den Menschen nicht innewohnen, würden sie vielmehr glauben, daß der Geist mit dem Körper vergehe, und daß den Unglücklichen, die von der Last der Frömmigkeit ganz erschöpft sind, kein anderes Leben bevorstehe, so würden sie zu ihrer natürlichen Sinnesweise zurückkehren, und es vorziehen, alles nach ihren Lüsten zu regeln, und dem Ungefähr mehr als sich selbst zu gehorchen.

Mir kommt dies nicht minder widersinnig vor, als wenn jemand deshalb, weil er weiß, daß er seinen Leib nicht für alle Ewigkeit mit guten Nahrungsmitteln erhalten kann, sich lieber mit Giften und tödlichen Stoffen sättigen wollte; oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig und unsterblich ist, lieber aberwitzig sein, und ohne Vernunft leben will. Dies ist so widersinnig, daß es kaum einer Erwähnung bedarf.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, können wir die Lüste einschränken.

Beweis.

Die Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott (nach Lehrsatz 36 dieses Teils und seiner Anmerkung). Diese Liebe entspringt aus der dritten Erkenntnisgattung (nach Zusatz zu Lehrsatz 32 dieses Teils). Daher muß diese Liebe (nach den Lehrsätzen 59 und 3, Teil 3,) auf den Geist, sofern er thätig ist, sich beziehen. Mithin ist sie (nach Definition 8, Teil 4,) die Tugend selbst. — Damit ist das erste bewiesen. — Je mehr sodann der Geist dieser göttlichen Liebe, oder Glückseligkeit, sich erfreut, desto mehr erkennt er, (nach Lehrsatz 32 dieses Teils,) d. h., (nach Zusatz zu Lehrsatz 3 dieses Teils,) eine um so größere Macht hat er über die Affekte, und (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) desto weniger leidet er von den Affekten, welche schlecht sind. Dadurch also, daß der Geist dieser göttlichen Liebe, oder Glückseligkeit, sich erfreut, hat er die Macht, die Begierden einzuschränken. Und weil das menschliche Vermögen, die Affekte einzuschränken, in der Erkenntnis allein besteht, darum erfreut sich niemand der Glückseligkeit, weil er die Affekte eingeschränkt hat, sondern umgekehrt entspringt die Macht, die Affekte einzuschränken, aus der Glückseligkeit selbst. — W. z. b. w.

Anmerkung.

Damit habe ich alles erledigt, was ich von der Macht des Geistes über die Affekte, und von der Freiheit des Geistes, darthun wollte. Es erhellt daraus, wie sehr der

Weise dem Unwissenden überlegen ist, und wie viel er an Macht voraus hat vor diesem, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn außerdem, daß der Unwissende von äußern Ursachen auf vielfache Weisen gehetzt wird, und nicht im Besitze der wahren Befriedigung der Seele ist, lebt er überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er aufhört, zu leiden, hört er auf, zu sein. Der Weise dagegen, sofern er als solcher betrachtet wird, wird in der Seele kaum beunruhigt, sondern, seiner selbst, Gottes und der Dinge mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt, hört er niemals auf, zu sein, und ist immer im Besitze der wahren Befriedigung der Seele.

Wenn nun auch der von mir gezeigte Weg, welcher dahin führt, sehr schwierig scheint, so kann er doch gefunden werden. Und allerdings muß eine Sache schwierig sein, die so selten angetroffen wird. Denn wenn das Heil so bequem wäre, und ohne große Mühe gefunden werden könnte, wie wäre es dann möglich, daß es fast von jedermann vernachlässigt wird?

Alles Erhabene aber ist ebenso schwierig, wie selten.

Ende.

Führer durch Spinozas Ethik.

Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.

A.

Aberglaube 208. 343.
Abneigung (Antipathie) 170. 229.
Abscheu 211.
adäquate Ideen, s. Idee.
adäquate Ursache, s. Ursache
Affekte.
  Allgemeines 149—151.
  Allgemeine Definition 151. 245.
  Hauptaffekte 166. 245.
  Besondere Ursachen der Affekte 169—171. 182. 213 f.
  Verschiedene Arten 217. 221. 253.
  Individuelle Verschiedenheit 208 f. 219 f.
  In Bezug auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (s. auch Stärke und Schwäche) 188. 262—267.
  Stärke und Schwäche 188. 262—267. 354—357. 367.
  gute und schlechte Affekte 297 ff.
  Affekte der Thätigkeit 221—223.
  Macht der Affekte 259 f.
  Einschränkung und Aufhebung der Affekte 260. 350 f. 382 f.
  Macht des Menschen über die Affekte 345 ff. 351—355. 358. 366—368 388.
Antipathie, s. Abneigung.
Argliſt 330.
Armenfürsorge 338.
Attribut 21. 30 f. 50 f. 80.
Aufrichtigkeit 330.
Ausdehnung 80. 142.

B.

Barmherzigkeit (s. auch Mitgefühl und Mitleid) 234.
Befriedigung 372 f. 389.
Begehren, s. Begierde und Wille.
Begierde (s. auch Affekte).
  Allgemeines 164. 225. 333 f.
  Stärke 188. 194. 270.
  Übermaß 299. 319.
  vernunftgemäße Begierde 319. 322. 334. 353. 366.
  Einschränkung und Aufhebung 267—269.
Begriffe.
  Gattungsbegriffe 126.
  Gemeinbegriffe 123—125.
  transcendentale Begriffe 125.
Beharren in der Existenz 162—164. 257.
Beruhigung des Gemüts, s. Gleichmut.
Bestreben, s. Begierde und Streben.
Bestürzung 198. 211. 242.
Bewunderung 211. 227.
Bilder der Dinge 105 f. 141 f.
Billigkeit 337.
Bürgerlicher Zustand 292 f.

C.

Causalität, s. Ursache.

D.

Dank, Dankbarkeit 200. 241. 239 f.
Daseinsform, s. Einzelding und Modus.
Dauer 78.
Definition 29.
Demut (s. auch Kleinmut) 238. 339.
Denken (s. auch Erkenntnis, Geist, Idee, Vernunft, Verstand,) 58. 80. 142. 386.
Determinismus, s. Wille.

E.

Eckel 224.
Edelmut 222 f. 336. 386.
Ehe 339.
ehrbar, Ehrbarkeit 291, 337.
Ehre 187. 191. 238. 314. 380 f.
Ehrgefühl 198.
Ehrgeiz 186. 189. 218. 243. 340. 360.
Eifersucht 192.
Einsamkeit (s. auch Mensch) 287. 331.
Eintracht 297. 337 ff.
Einzeldinge 54. 78 f. 119. 122. 134 f. 161. 254. 280.
endlich 21.
entgegengesetzt 161. 349.
Entrüstung 178. 233. 308. 332. 339.
Ergebenheit 211. 230.
Erinnerung, s. Gedächtnis.
Erkenntnis.
  Verschiedene Gattungen 128. 368. 371—378. 381—383.
  Erkenntnis und Vorstellung 42. 74. 105. 141 f. 255 f.
  Erkenntnis der äußern Körper 113 f.
  Selbsterkenntnis des Geistes 111 f.
  Erkenntnis Gottes 135 f. 147. 279. 334. 371 f. 375.
  Erkenntnis des Guten und Schlechten 267.
  Erkenntnis der Affekte (s. auch Affekte) 351 ff. 363.
  Erkenntnis der Notwendigkeit 147 f. 306. 332. 354 f.
  Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit 134. 374 f.
  Erkenntnis ist das höchste Gut 278. 334.
  Hindernisse der wahren Erkenntnis 332.
Erziehung 215.
Erziehung der Menschen 322. 336 f. 340.
Ewigkeit 22.
Existenz und Wesen 21. 23. 47. 49. 52.

F.

falsch, s. wahr.
Fanatismus, s. Intoleranz.
Feindesliebe 303.
Fehler, s. Laster.
Flucht 328.
Form, s. Modus.
Fortdauer des Geistes, s. Geist.
frei 22.
freie Menschen, s. Mensch.
Freigebigkeit 338.
Freiheit des Willens, s. Wille.
Freude 174. 232. 304.
Freundschaft 328. 336 f.
Frömmigkeit 147. 291. 337. 340. 386 f.
Furcht 174. 231. 304. 310. 360.
Furchtsamkeit 209.

G.

Gattungsbegriffe, s. Begriffe.
Gedächtnis 107.
Gefahren 327.
Gefühle, s. Affekte.
Geist (s. auch Denken, Erkenntnis, Idee, Vernunft, Verstand).
  Allgemein 90—94.
  Menschlicher Geist 94. 101—108. 386.
  Geist und Körper 93. 108. 154. 165. 378. 383—385.
  Veränderlichkeit des Geistes 165.
  thätig und leidend 153 f.
  Vervollkommnung des Geistes 334.

Befriedigung d. Geistes 372 f. 389.
Fortdauer des Geistes 369—371. 382 f. 385—387.
Geisteskraft 222. 332.
Geistesgegenwart 223.
Geiz (s. auch Habsucht) 244.
Geld 342.
Gemeinbegriffe, s. Begriffe.
Gemütsbewegungen, s. Affekte.
Genügsamkeit (s. auch Zufriedenheit) 148.
gerecht, Gerechtigkeit 294. 397.
Geringschätzung 212.
Gesellschaft, s. Einsamkeit und Mensch.
Gewinnung der Herzen 336 ff. 340.
Gewissensbiß 174 f. 232. 304.
gezwungen, s. frei.
Gleichmut 147. 343.
Glück 147. 272. 334. 384.
Glückseligkeit 147. 334. 376. 378. 380. 388.
Gott (s. auch Substanz).
Definition 21 f.
Existenz Gottes 32. 49.
Ewigkeit Gottes 48.
Unveränderlichkeit Gottes 49.
Gott ist einzig 36.
Gott ist frei 44 f. 60.
Macht Gottes 45 f. 65. 81.
Gott ist die Ursache aller Dinge 37. 44. 53. 56.
Verstand und Wille Gottes 46—48. 60. 386.
Idee in Gott 81 f. 91. 369 f.
Körperlichkeit 38—43.
Gott ist ohne Affekte 364.
Gott liebt sich selbst 379 f.
Grausamkeit 201. 241.
Gunst 178. 233. 307.
Gut, höchstes 279. 288. 366.
gut und schlecht 72. 197. 251—253. 279—282. 294—298. 333 bis 344.

H.

Habsucht (s. auch Geiz) 218. 244. 360.
häßlich, s. schön.
handeln, Handlung, s. thätig.
Haß (s. auch Affekte und Begierde).
Definition 168. 229.
Natur des Hasses 176. 178 f. 181. 188. 195 f.
Ursachen 168. 177. 179. 191. 198 f. 203 f.
Stärke 202. 206.
Aufhebung und Verwandlung in Liebe 202. 206. 332. 336. 359.
Haß ist schlecht 301.
Nichts ist hassenswert 148. 306. 332.
Heuchelei 339.
Hochachtung 211.
Hochmut 181. 236. 311—313. 332 339.
Hoffnung 174. 230. 304. 310.

I.

Idee (s. auch Denken, Erkenntnis, Geist).
Definition 77.
Idee und Vorstellung 42. 74. 105. 141 f. 255 f.
Ideen der Körpererregungen 108.
Ideen der äußern Körper 103.
Ordnung und Verknüpfung der Ideen 84 f. 350.
adäquate und inadäquate Ideen 78. 91. 112—124. 135 f. 323. 333.
Idee in Gott, s. Gott.
inadäquate Idee, s. Idee.
inadäquate Ursache, s. Ursache.
Individuum 97 f.
Intoleranz und Toleranz 189. 290. 336 f.
intuitive Erkenntnis (s. auch Erkenntnis, Verschiedene Gattungen) 128 f. 334.
Irrtum (s. auch wahr und falsch) 105 f. 120 f. 137.

K.

Keuschheit 218. 244.
Klassenhaß und -liebe 204.
Kleinmut (s. auch Demut) 237. 311. 312. 313. 339.
Knechtsseligkeit 339.
Körper.
  Definition 77.
  Erregbarkeit auf verschiedene Weisen 152.
  Veränderlichkeit 152.
  Gesetze über Körper 94—101.
  Körper und Geist, s. Geist.
Kühnheit 209. 242.
Kummer 368.

L.

Lachen 301.
Laster 149—151. 314.
Lebensgenuß 302.
Lebensregeln 358 f.
Leib, s. Körper.
leiden und handeln, Leiden und Thätigkeit (s. auch Affekte) 151. 153 f. 160. 257. 333.
Leidenschaft 300.
Leutseligkeit (s. auch Menschenfreundlichkeit) 223. 243 f. 340.
Liebe (s. auch Affekte und Begierde).
  Definition 168. 228.
  Natur der Liebe 175—177. 180. 188. 190 f. 196 f.
  Ursachen 168. 177. 179. 200 f. 204.
  Stärke 202. 206.
  Übermaß 299.
  Aufhebung 206.
  Liebe zu Gott 363—366. 368. 377 bis 383.
  Liebe zu den Menschen, s. Menschenliebe und Wohlwollen.
  Liebe, sinnliche, s. Lüsternheit.
Lob 186.
Lohn der Tugend 388.
Lüsternheit 218. 244. 338.
Lust (s. auch Affekte) 165. 226. 297. 343.

M.

Mäßigkeit 218. 223. 244.
Maximen, s. Lebensregeln.
Meinungsverschiedenheit 74. 137.
Mensch.
  Wesen des Menschen 88.
  Abhängigkeit des Menschen und Beschränktheit seiner Macht (s. auch Affekte) 257 f. 272. 334 f. 343.
  Natur des Menschen 215.
  Streben des Menschen, s. Streben.
  Veränderlichkeit und Unbeständigkeit 283. 336. 384.
  Nützlichkeit des einmütigen Zusammenlebens und gemeinsamen Strebens der Menschen 272 f. 287 f. 297. 331. 336 f.
  Disharmonie und Harmonie unter den Menschen 283—287. 335 f.
  Der vernünftige Mensch ist der Gesellschaft am nützlichsten 286. 335 f.
  Der freie Mensch 325—332. 361. 380. 387.
Menschenfreundlichkeit (s. auch Leutseligkeit) 148. 186. 243. 336.
Menschenliebe 147 f. 289. 336.
Milde 223. 241.
Mißbehagen 165. 298.
Mißgunst (s. auch Neid) 180. 234. 301.
Mitgefühl 178. 233 f.
Mitleid 148. 178. 182 f. 189 f. 233. 305—307. 338.
Modifikation, s. Modus.
Modus, Mz. Modi (s. auch Einzelding) 21. 28. 52. 83.
möglich 253.

N.

Nachahmung 190. 240.
Nationalhaß und -liebe 104.
Natur, s. Gott und Substanz.
Natur, schaffende und geschaffene 57 f.

Naturrecht, Naturzustand 292 f. 335.
Neid (s. auch Mißgunst) 148. 189. 216. 332.
Niedergeschlagenheit 214. 235. 309.
notwendig 22. 61.
Nüchternheit 218. 223. 244.
nützlich, s. gut und schlecht.

O.

Ordnung und Verkettung
der Ideen, s. Idee.
der Körpererregungen 350. 358 f.
Ordnung und Verwirrung 72.

P.

Pflege des Leibes 341 f.

R.

Rachsucht 200. 241. 301. 303.
Realität 78.
Recht, natürliches und bürgerliches 292 f. 335.
Regierung 148. 336.
Religion 290. 332. 337. 386 f.
Reue 210. 235. 310.
Ruf, s. Ruhm.
Ruhm (s. auch Ehre) 315.

S.

Schadenfreude 180.
schädlich, s. gut und schlecht.
schändlich (s. auch unehrbar) 291.
Scham 187. 238 f. 315. 339.
Scherz 301.
Scheu 197. 242.
Schicksal 147.
schlecht, s. gut.
Schmeichelei 312. 339.
Schmerz 165. 298.
schön und häßlich 73.
Schwanken des Gemüts 172.
Schwelgerei 218. 243.
Seele 346 ff.
Seelenstärke 222 f. 386.
Sehnsucht 194. 239.
Selbstbeherrschung, s. Seelenstärke.
Selbsterhaltung 274 f. 277.
Selbsterniedrigung (s. auch Demut) 339.
Selbstliebe 214.
Selbstmord 274 f.
Selbstzufriedenheit 187. 210. 214. 235. 308. 381.
Servilismus, s. Knechtsseligkeit.
Sitte 337.
Sittlichkeit, s. Tugend.
Skeptizismus 74.
Spott, s. Verhöhnung.
Sprache, s. Worte.
Staat 293.
Stammeshaß und -liebe 204.
Sterben 296.
Stolz, s. Hochmut.
Streben (s. auch Begierde).
der Dinge 162.
des Menschen (im allgemeinen(184. 185. 189. 273 f. 277.
des Geistes 163. 167 f. 213. 371 f.
vernunftgemäßes 278.
Substanz (s. auch Gott).
Definition 21. 28.
Unteilbarkeit 36. 41 f.
Einzigkeit 37.
Unendlichkeit 27.
Ewigkeit 29—29.
Sünde 292.
Sympathie, s. Zuneigung.

T.

Tadel 186.
thätig, Thätigkeit, s. leiden.
Thätigkeitsvermögen, s. Tugend.
Thätigkeitsvermögen, Lust aus der Betrachtung desselben 213.
Teilbarkeit, s. Substanz.
Tiere 291.
Thorheiten der Menschen 149—151. 314.
Tod 296. 325. 383.
Todesfurcht 325. 382. 384.
Toleranz, s. Intoleranz.
Tollkühnheit 327 f.

Trauer 232.
Treue 331.
Trunksucht 218. 244.
Tugend.
Definition 254.
Grundlage der Tugend 271 f. 276.
Wahre Tugend 274 f. 291.
tugendhaft handeln 276 f.
höchste Tugend 279.

U.

Übel, s. gut und schlecht.
Überdruß 224.
Übereinstimmung der Menschen untereinander, s. Mensch.
Übermaß (der guten Affekte) 298 ff.
Überschätzung 181. 233 f. 305.
Übung in der Tugend 359.
Unbeständigkeit der Menschen, s. Mensch.
Undankbarkeit (s. auch Dank) 201. 230.
Unduldsamkeit, s. Intoleranz.
unehrbar (s. auch schändlich) 291. 301.
unendlich 22.
Unerschrockenheit 209.
ungerecht 294.
Unglück, s. Glück.
Unglücksgefühl 368.
Unlust (s. auch Affekte) 165. 226. 297. 343.
unmöglich 61.
Unterschätzung 181. 234. 305.
Unvermögen (s. auch Tugend) 291.
Unvermögen, Unlust aus der Betrachtung desselben 214.
Unvollkommenheit, s. Vollkommenheit.
Unwissende, der, 388 f.
Ursache.
seiner selbst 21.
Ursache und Wirkung 22 f. 66. 349.
adäquate und inadäquate Ursache 151.

V.

Veränderlichkeit, s. Geist, Körper, Mensch.
Verachtung 148. 212. 228. 301. 306. 332.
Verbrechen 294.
Verdienst 294.
Vergeltung, Haß mit Liebe 303. 339.
Vereinigung d. Menschen, s. Mensch.
Verhöhnung (Spott) 148. 212. 230. 301. 306.
Verlangen (s. auch Streben) 164.
Vernunft (s. auch Erkenntnis).
theoretische 128. 132—134.
praktische (s. auch Tugend) 271—273. 278. 316. 322—324. 334. 386.
Vervollkommnung der Vernunft 334.
Verstand (s. auch Denken, Erkenntnis, Idee,) 58. 334.
Verwirrung, s. Ordnung.
verworrene Idee, s. inadäquate Idee.
Verzweiflung 174. 231. 304.
Vollkommenheit 75. 78. 248—252. 376. 385.
Vorstellungen 42. 74. 105. 141. 361 f.
Vorzeichen 207.

W.

Wahl zwischen Gütern und Übeln 323 f.
wahr und falsch (s. auch Irrtum und adäquate Ideen) 119 f. 129—132. 255.
Wankelmut, s. Mensch.
Weise, der (s. auch Mensch) 302. 325. 388 f.
Wesen (s. auch Existenz u. Wesen) 77.
Wetteifer 182. 240.
Wille 59 f. 67. 138—148. 155—160. 164.
Wirkung, s. Ursache.
Wohlbehagen 165. 298. 300.
Wohlthaten 328 f.
Wohlthun 307.

Wohlwollen (s. auch Menschenliebe) 184. 241. 332.
Wollust 165. 298.
Worte 107. 141.
Wut 241.

Z.

Zerstörung eines Dinges 161.
Zorn 148. 200. 241. 301. 332. 359.
zufällig 61. 253.
Zufall 56.
Zufriedenheit 148. 334. 380.
Zuneigung (Sympathie) 170. 229.
Zuversicht 174. 231. 304.
Zweck 254.
Zwecke in der Natur 66—76.
Zwietracht (s. auch Eintracht) 297.

Erläuternde Bemerkungen zu Spinozas Ethik.

Vom Übersetzer.

1.

Der dunkelste Punkt im System Spinozas ist seine Lehre vom Denken, bezw. vom Geist. Um das Rätselhafte aufzuhellen und die Widersprüche auszugleichen, welche das System scheinbar enthält, wurden allerlei, zum Teil recht abenteuerliche Deutungen versucht, von denen jedoch keine einzige befriedigen kann. Noch der neueste Spinozaforscher, Th. Camerer, verzweifelt an der Lösung und erklärt, daß hier ein „Mysterium" sein müsse; ein recht artiger Euphemismus, seine Unfähigkeit, etwas zu begreifen, auszudrücken.

Höchst rätselhaft ist es, und wie philosophischer Mystizismus sieht es aus, daß von Spinoza das Denken (cogitatio) parallel mit der Ausdehnung (extensio) zum Attribut der Substanz gestempelt wird, dasselbe mithin nicht erst im Menschen oder in den animalischen Organismen auftritt, sondern der Substanz als solcher zukommt; wie denn auch die Anmerkung zum Zusatz des 13. Lehrsatzes im Zweiten Teil alle Dinge beseelt sein läßt. Eben diese Stelle, an welcher viele Erklärer schweigend vorbei zu schleichen pflegen, während sie doch eine Erklärung lebhaft herausfordert, zeigt auch, daß man mit der Auffassung des Denkattributs als Denkfähigkeit den Sinn Spinozas nicht trifft.

Die nachstehende Auffassung dürfte alle Nebel zerstreuen und den herrlichen Gedankenbau des Spinozismus im vollen Lichte der Klarheit und der Wahrheit erglänzen lassen.

Vor allem ist festzustellen, daß das Attribut des Denkens auch das Empfinden, Fühlen und Begehren, also sämtliche psychologische Phänomene oder Zustände umfaßt; was ja allgemein zugestanden wird.

Beobachten wir den gesamten Inhalt unseres Bewußtseins, die eigentliche Domäne unseres Denkens, so werden wir gewahr, daß sich

derselbe in zwei verschiedene Gruppen zerlegt: Räumliches und Nichträumliches, oder Körper und psychologische Phänomene (s. Axiom V im Zweiten Teil). Wir werden weiter gewahr, daß die psychologischen Phänomene immer nur in Verbindung mit Körpern auftreten (und gewissen körperlichen Vorgängen entsprechen). Wir können die Existenz einer Empfindung, eines Denkens, Fühlens oder Begehrens nicht denken, als in Verbindung mit einem denkenden Subjekt, d. h. einem Körper, sei es der eigene oder der eines andern. (Es sind das, beiläufig bemerkt, Bewußtseinsthatsachen, die nicht weiter erwiesen zu werden brauchen noch können, und welche die Basis der Denkoperation bilden, welche letztere überdies die Scheidung der Körper in Ich und Nicht-Ich voraussetzt.) Dagegen lassen sich Körper sehr wohl ohne psychologische Zustände denken, resp. vorstellen, und in der That wird von der heutigen im materialistischen Fahrwasser segelnden exakten Wissenschaft angenommen, daß alle psychologischen Qualitäten erst im animalischen Organismus ins Dasein treten, weil sie nichts anderes seien, als Produkte physiologischer Prozesse.

Ist es nun aber, genau besehen, denkbar, daß in der Tierzelle, wenn sie anders aus dem Anorganischen entstanden ist, ein spezifisch neues Element auftreten kann, das dem Anorganischen absolut abgeht? Denn die psychologischen Phänomene sind doch thatsächlich etwas ganz anderes, als die Materie und ihre verschiedenen Bewegungsformen oder Kräfte. Die durch Ätherschwingung bewirkte Vibration der Netzhaut zum Beispiel, und die diesen physiologischen Prozeß begleitende Lichtempfindung, sind zwei absolut verschiedene Bewußtseinszustände, deren Zusammengehörigkeit in einem und demselben Subjekt wir zwar wahrnehmen, die wir aber keineswegs in ursächlichen Zusammenhang bringen können, sodaß die Lichtempfindung als Wirkung des physiologischen Prozesses zu begreifen wäre. (Vergleiche die Stelle im Traktat De intellectus emendatione [derselbe erscheint von mir neu übersetzt im gleichen Verlag]: „Die wahre Idee ist verschieden vom Gegenstand der Idee. Ein anderes ist ein Kreis, ein anderes die Idee eines Kreises. Diese ist nämlich nicht etwas, was Peripherie und Mittelpunkt hat wie der Kreis selbst, und ebensowenig ist die Idee des Körpers der Körper selbst.")

In der That beruht die materialistische Vorstellung, wonach die psychologischen Phänomene Produkte der physiologischen Prozesse im Tierkörper sein sollen, auf einer mißverständlichen Anwendung der

Kausalitätskategorie. Etwas kausal begreifen heißt, ein Neues, vorher noch nicht vorhanden Gewesenes, etwa B, auf ein schon vorher vorhanden Gewesenes, A, zurückführen, indem B nur als Formverwandlung des in A enthalten gewesenen Stoffes begriffen wird. Die Formverwandlung selbst aber geschieht durch die Bewegung (Kräfte). Die Entstehung des Zinnobers z. B. begreifen wir kausaliter, indem wir wissen, daß gewisse Quantitäten Quecksilber und Schwefel unter der Einwirkung gewisser Wärmegrade ihre Form verändert haben. — Erkennen wir sodann auch in A etwas, das einmal nicht vorhanden war, so suchen wir es auf dieselbe Weise in einem andern schon vorhanden Gewesenen nachzuweisen, und so fort, bis wir bei Dem Halt machen, was nicht geworden, sondern als von jeher existierend begriffen wird. Insoweit ist die Stoff- und Krafttheorie befriedigend, (und deckt sie sich mit der spinozistischen Substanz,) denn der ewige Stoff und die ewige Bewegung desselben sind die letzten Instanzen der Kausalität.

Wenn nun aber in dem Stoff oder der Materie oder Substanz an sich nicht eine Spur von dem vorhanden ist, was wir im animalischen Organismus als psychologische Zustände wahrnehmen, wie sollten dann diese aus jenem kausal begriffen werden? Muß nicht vielmehr notwendig angenommen werden, daß die psychologischen Phänomene, welche die physiologischen Prozesse begleiten, bezw. etwas ihnen Analoges, in minimen Graden auch die physikalischen und chemischen Vorgänge in der leblosen Materie oder Substanz begleiten, sodaß die psychologischen Qualitäten im animalischen Organismus nur eine kompositionelle Potenzierung dessen sind, was der Substanz in jeglichem Modus mehr oder minder inhäriert! — So wenig das Licht als „Produkt" der Wärme erklärt werden kann, vielmehr Licht und Wärme zwei koëxistente Eigenschaften des Feuers sind, ebensowenig können die psychologischen Zustände logischerweise als „Produkte" der Gehirnfunktionen erklärt werden, sondern sie müssen der Substanz immanent sein. (Vgl. den 5. Lehrsatz des Zweiten Teils.)

Bekanntlich hat Schopenhauer allen Dingen einen Willen vindiziert, d. h., was im Menschen als Wille wahrgenommen wird, das soll in allen Dingen der Erscheinungswelt vorhanden sein, und in den physikalischen und chemischen Vorgängen erblickt er Äußerungen dieses Willens. „Wenn wir die unorganische Welt mit forschenden Blicken betrachten," lautet eine Stelle in „Die Welt als Wille und Vorstellung",

„wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung streben und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit soviel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene, ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend: so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großen Entfernungen unser eigenes Wesen wieder zu erkennen ꝛc. und das hier wie dort den Namen Wille führen muß ꝛc.". So phantastisch nun aber die Lehre Schopenhauers vom Weltwillen im allgemeinen auch ist, (und an welcher sich namentlich auch aussetzen läßt, daß er den Willen, und nicht vielmehr das Gefühl, welches doch das Primäre und Konstante ist, zum Ding an sich stempelt,) so wenig läßt sich die Analogie der physiologischen, vom Willen (oder besser Begehren) begleiteten Prozesse mit den physikalischen und chemischen Vorgängen verkennen, und man wird die Erwartung wohl kaum als eine abenteuerliche bezeichnen dürfen, daß es der fortschreitenden Naturforschung gelingen werde, ein Analogon der psychologischen Zustände, welche die physiologischen Vorgänge im Cerebrospinalsystem begleiten, auch im Anorganischen nachzuweisen und den Schleier der Isis zu lüften. Haben doch neuere Naturforscher auf Grund eingehender Untersuchungen bereits auch den Pflanzen einen Farbensinn, wie überhaupt Empfindung, zuschreiben zu müssen geglaubt. (Vgl. „Über Licht- und Farbenperception niederster Organismen" in Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie. Band XXIX, Heft 7.)

Die Lehre Spinozas, auf exakter Beobachtung der Bewußtseinsthatsachen und der Funktionen der Denkoperation beruhend, und von der Bahn strengster Logik durch keinerlei subjektive Spekulationen abgezogen, ist der Skylla und Charybdis der Idealisten wie der Materia-

listen glücklich entronnen, und es bewährt sich an ihrem Autor auch in diesem philosophischen Hauptproblem das Horaz'sche qui nil molitur inepte.

Bei der vorstehenden Auffassung der cogitatio stoßen wir uns nicht mehr an dem verblüffenden Lehrsatz 3 des Zweiten Teils, wonach es in Gott eine Idee giebt, welche nach dem folgenden Lehrsatz nur eine einzige sein kann. Gleich ratlos stehen mehr oder weniger alle Erklärer vor dieser philosophischen Sphinx, und die mannigfaltigen Deutungen, welche versucht wurden, tragen nur zu deutlich den Stempel der asyla ignorantiae. Faßt man jedoch die cogitatio in unserem Sinne, so ist die Sache vollständig klar. Jedem Ding haftet auch eine psychologische Qualität an, in der sich dieses Ding und was in ihm vorgeht, in ähnlicher Weise reflektiert, wie beim Menschen der Körper und seine Zustände im Geist. Beim Menschen, dem sehr komplizierten Modus, ist diese psychologische Qualität der Verstand (intellectus, den Spinoza von der absoluta cogitatio sehr scharf unterscheidet; vgl. z. B. den Beweis zu Lehrsatz 31, Teil 1). In den verschiedenen, mannigfach sich abstufenden andern Modi tritt sie in anderer Form auf, immer dem modus extensionis entsprechend als modus cogitandi. Und in der Substanz, d. i. das einfache, von jeder Modifikation abstrahirte Sein, ist sie die einfache Idee des Seins; Idee natürlich nicht im Sinne des menschlichen Intellekts.

Der Satz ist im Spinozismus von höchster Wichtigkeit, weil er erklärt, wie der Mensch, der doch ein Modus der Substanz ist, die Substanz zu begreifen vermag (eine scheinbare Antinomie des Systems, welche der im übrigen für den Spinozismus sehr eingenommene Professor Kuno Fischer gegen dasselbe geltend macht; s. die 30. Vorlesung seiner „Geschichte der neueren Philosophie"). Der Mensch erfaßt die Substanz denkend, sofern er selbst Substanz ist. Was der menschliche Intellekt noch außerdem enthält, kommt ihm zu, sofern er Modifikation der Substanz ist. (Der Modus oder die modifizierte Substanz hört selbstredend nicht auf, Substanz zu sein, was manchen Kommentatoren vorzuschweben scheint, welche im Modus sozusagen die degradierte Substanz zu erblicken scheinen. Die Modi oder Einzeldinge sind eben auch die Substanz, aber in besonderer, durch die Bewegung vermittelter, vergänglicher Form. [NB. Die Bewegung hat Spinoza im Sinn, wenn er in Lehrsatz 23 des Ersten Teils von einer Modifikation spricht, welche sowohl notwendig als unendlich existiert. Vgl. die Briefe 65

und 66.] Das Vergängliche an ihnen ist Modifikation, das Ewige, Unzerstörbare an ihnen ist Substanz, bezw. Attribut.)

Damit klärt sich endlich auch alles Rätselhafte auf, was der Fünfte Teil der Ethik von der Fortdauer des Geistes nach dem Tode lehrt.

2.

Eine weitere unüberwindliche Schwierigkeit hat man in den Stellen der Ethik zu finden geglaubt, welche das Verhältnis zwischen Geist und Körper betreffen. Namentlich soll der 2. Lehrsatz im Dritten Teil, welcher dem Geist jede determinierende Einwirkung auf den Körper und umgekehrt abspricht, mit der Wirklichkeit, wie mit andern Sätzen Spinozas, in auffallendem Widerspruch stehen. Bei näherer Beleuchtung ergiebt sich jedoch, daß Spinoza nur den einen Fehler begangen hat, daß er sich zu knapp und koncis ausdrückte, weil er dem Leser ein zu großes Verständnis zutraute.

Die Sache steht in engem Zusammenhang mit folgendem.

In der Anmerkung zum Zusatz des 49. Lehrsatzes im Zweiten Teil unterscheidet Spinoza sehr scharf zwischen der sinnlichen Wahrnehmung oder den Bildern der Dinge (rerum imagines) einerseits und der Idee anderseits. Diese ist ihm ein Modus des Denkens, jene ein Modus der Ausdehnung. Die Idee schließt Bejahung und Verneinung (affirmatio et negatio) ein, was bei der bloßen Wahrnehmung nicht der Fall ist. Die Bilder der Dinge, welche die Wahrnehmung ausmachen, entstehen durch körperliche Eindrücke, d. h., sie sind physiologischer Natur, wie denn auch im 1. Lehrsatz des Fünften Teils die rerum imagines mit den corporis affectiones identifiziert werden. Unter diesen imagines meint Spinoza offenbar die Empfindung oder die Bilder der Gegenstände, welche durch die Einwirkung des Lichts auf der Netzhaut erzeugt werden. Nach der obigen Darlegung wie nach der Annahme aller Psychologen gehört jedoch die Empfindung in das psychologische Gebiet. — Man kann ferner hienach schwanken, ob Spinoza nicht auch die Vorstellungen (imaginationes) in das körperliche Gebiet verweist, da sie doch im Grunde nur reproduzierte Empfindungen sind. Indessen ergiebt sich aus zahlreichen Stellen als unzweifelhaft, daß ihm die imaginationes Denkakte sind, also der psychologischen Sphäre angehören (mens imaginatur).

Die Sache hellt sich jedoch vollständig auf, sobald wir das im Spinozismus eine so große Rolle spielende quatenus (den Zauberstab oder die Quatenuskrücke, wie Kuhn spottet,) zu Hilfe nehmen.

Das Denken ist nicht die Wahrnehmung; aber die Wahrnehmung bildet das Material des Denkens. Die durch die Wahrnehmung empfangenen sinnlichen Eindrücke, d. h. die körperlichen Erregungen oder physiologischen Prozesse, werden psychologisch reflektiert, d. h. empfunden. Die Empfindung ist zwar ein psychologischer Vorgang, aber sie deckt sich vollständig mit dem physiologischen. Das gleiche ist der Fall mit den Vorstellungen im Reservoire des Gehirns. Die Wahrnehmungen, resp. Vorstellungen, werden nun aber im Geiste (mens) zu Begriffen kombiniert durch Urteile (und Schlüsse). Erst dieser Prozeß, das eigentliche Denken, konstruiert die Gedankenwelt als Spiegelbild der Welt des Seins (oder der Ausdehnung). Das Urteil (die affirmatio und negatio) bejaht und verneint die Existenz der Dinge und ihre Eigenschaften nach dem Nebeneinander und Nacheinander (räumlich und zeitlich), ihre ursächlichen Beziehungen und ihre Wirkungen (bei Spinoza die ordo et connexio rerum). In der bloßen Wahrnehmung oder Vorstellung verhält sich der Geist rein passiv, erst mit dem Urteil tritt eine Aktion des Geistes ein, ein Neues tritt auf, das „ist" oder „ist nicht". (Um den Unterschied konkret klar zu machen: ich kann mir ein geflügeltes Pferd vorstellen, aber ich kann es nicht denken, d. h. als existierend begreifen. — NB. Die aus der Wahrnehmung gewonnenen Ideen betreffen nur die Existenz der Modi, denn die Idee der Existenz der Substanz ist eben die „Idee in Gott"; s. oben bei Ziffer 1.)

Soweit nun die Urteile der simplen Wahrnehmung blindlings folgen oder die Sinneseindrücke kritiklos acceptieren, ist der Geist dem Irrtum unterworfen. Das sind die inadäquaten Ideen Spinozas, oder die Erkenntnis aus vager Erfahrung (2. Teil, Lehrsatz 40, 2. Anmerkung). Denn die simple sinnliche Wahrnehmung erfaßt die Dinge und Vorgänge nur teilweise (verstümmelt, mutilate) und nicht im richtigen Zusammenhang (verworren, confuse). Erst wenn der Geist die Wahrnehmungen wechselseitig korrigiert, (2. Teil, 29. Lehrsatz, Anmerkung,) oder seine Ideen von der Idee der Substanz und ihrer Attribute deduktiv herleitet, (dritte Erkenntnisgattung,) bildet er adäquate Ideen. Das auf simpler Wahrnehmung sich gründende ptolemäische Sonnensystem z. B. hat durch das kopernikanische seine Korrektur

erfahren, nachdem die Beobachtung zu Schlüssen geführt hatte, welche schließlich die Wahrheit ergaben.

Nun kann nach Lehrsatz 2, Teil 3, der Geist den Körper nicht zur Bewegung und Ruhe determinieren, Thätigkeit und Ruhe des Körpers erfolgen also nur durch Körpererregungen. Mit andern Worten: es sind immer physiologische Prozesse, welche die Körperthätigkeit bewirken. Der Anblick einer süßen Frucht z. B. übt auf den Geschmacksnerv einen Reiz aus, infolge dessen der Körper erregt wird, die Frucht zu genießen, und sich in Bewegung setzt, um sich den Genuß der Frucht zu verschaffen. Derselbe Reiz des Geschmacksnervs kann auch durch die Vorstellung erregt werden. (Denn dem psychologischen Vorstellungsakt entspricht ein physiologischer Vorgang im Gehirn, die Vorstellung tritt ein, wenn das Gehirn den physiologischen Empfindungsprozeß reproduziert). — Während nun die Frucht gebrochen wird, schließt der Betreffende aus irgend einem Umstand, daß die Frucht giftig ist. Er genießt sie darum nicht. War es das Urteil an und für sich, also das rein psychologische Moment, welches den Genuß verhinderte? Offenbar nicht. Vielmehr hat die Vorstellung der Erkrankung und des Todes, welche der Genuß herbeiführen würde, also ein sinnlicher Unlustreiz, den die Frucht nunmehr erweckte, mithin wiederum ein physiologischer Prozeß, und zwar ein stärkerer als der erste, den Körper zur Ruhe determiniert. Die Verbindung der Vorstellung der Erkrankung und des Todes mit der Frucht wurde allerdings durch die Idee bewerkstelligt, aber die Idee hat den Körper nicht determiniert, sondern die Vorstellung. Die Idee hat sozusagen nur die Rolle des Regisseurs gespielt. Der Geist verbindet die Vorstellungen anders, als sie sich nach den bloßen sinnlichen Wahrnehmungen gruppieren, darum ist der Effekt der Vorstellungen, wie sie aus der geistigen Werkstätte hervorgehen, auf das Begehren ein anderer, als in ihrer Verbindung auf Grund der simplen Wahrnehmung. Das besagt der 1. Lehrsatz im Fünften Teil.

Man vergleiche auch den 14. Lehrsatz im Vierten Teil, wonach die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten nur sofern sie als Affekt betrachtet wird, einen Affekt einschränken kann.

Das ist keineswegs philosophische Haarspalterei, sondern eine überaus wichtige Erkenntnis, weil sie erklärt, weshalb die Menschen so häufig gegen ihre bessere Einsicht handeln. Wäre das Urteil an

sich fähig, auf den Körper einzuwirken, so müßte die Erkenntnis mit absoluter Souveränität das Thun und Lassen beherrschen und regulieren. Da aber nur die Vorstellungen, welche in den Urteilen enthalten sind, das Handeln determinieren, so unterliegt das Urteil dem stärkeren Begehren. Zugleich aber auch ergiebt sich daraus die wichtige Anweisung in der Anmerkung des 10. Lehrsatzes im Fünften Teil. Denn je häufiger die Vorstellungen vernunftgemäß miteinander verbunden werden, desto stärker sind sie, und desto weniger können sie von imaginären Vorstellungen überwunden werden.

3.

Laetitia und Tristitia im Dritten Teil, was mit Lust und Unlust übersetzt wurde, wäre vielleicht besser mit Freudigkeit und Traurigkeit wiedergegeben worden, weil es sich dabei nicht um die unmittelbaren und lokalen Gefühle der Lust und Unlust handelt, welche die Förderung und Hemmung der körperlichen Aktionskraft begleiten, sondern um die mittelbaren, durch die Vorstellung reflektierten Gemütsbewegungen, (vgl. die Fußnote zum Vorwort, S. 13,) d. h. die Stimmungen.

4.

Die Moraltheorie Spinozas ist bis auf die Gegenwart viel angefochten, und viel gepriesen worden; angefochten, sofern sie die Moral auf die Basis der Selbsterhaltung oder des eigenen Nutzens gründet, gepriesen, indem sie aus dieser Prämisse die edelsten sittlichen Grundsätze ableitet.

Die Moral, die adäquate Erkenntnis der Ziele des menschlichen Wollens im Dienste der Glückseligkeit, hat bekanntlich zwei Hauptsphären. Im Verhalten des Menschen zu sich selbst ist sie der Wegweiser zu den edleren, dem Glückseligkeitstrieb am meisten entsprechenden Arten der Lust; im Verhalten zu andern verlangt sie die Einschränkung des Egoismus zu Gunsten der Mitmenschen, oder die Gleichstellung des Wohls der andern dem eigenen Wohl. (Wozu noch als formale Moral kommt: die Zügelung des Willens, daß er im Kampf der Einsicht mit der Neigung der Einsicht Gehorsam leiste.)

Es kann nun in der That die Unzulänglichkeit des individual-eudämonistischen Moralprinzips, wie es im Vierten Teil der Ethik entwickelt ist, für diese zweite Sphäre nicht verkannt werden. In der Kollision der eigenen mit fremden Interessen wird die Erwägung, daß das, was der Gesellschaft nützlich ist, auch dem Individuum nützt, in vielen Fällen ein sehr fragwürdiges Motiv für die moralische Praxis abgeben. In einer Gesellschaft vollends, in welcher die ethische Disharmonie die Regel, nicht die Ausnahme bildet, wird die Rücksicht auf die gesellschaftliche Harmonie das Individuum kaum bewegen können, seine Interessen preiszugeben, um die „gesellschaftliche Harmonie" nicht zu stören. Mag immerhin der Philosoph dem hausbackenen Verstand einen Rechnungsfehler in seinem Kalkul vordemonstrieren, dieser läßt dessen Subtilitäten nicht gelten, und führt ihn mit den greifbaren Vorteilen des Egoismus ad absurdum.

Glücklicherweise enthält die Ethik Spinozas selbst das Moment, durch welches das Moralprinzip des persönlichen Wohlbefindens zu vertiefen ist, um zum vollkommen zureichenden ethischen Motiv sich auszuwachsen.

Der 27. Lehrsatz des Dritten Teils zeigt, daß das Mitgefühl oder das Wohlwollen der menschlichen Psyche tief eingepflanzt ist, (sogar der tierischen, wie das Verhalten des Muttertiers zu den Jungen beweist,) und Selbstbeobachtung wie Erfahrung bestätigen es tausendfach. Die Opfer, welche den Geliebten, Verwandten, Freunden, dem Vaterland, der Menschheit gebracht wurden und werden, das Märtyrium, welches aus religiösen, patriotischen, wissenschaftlichen und überhaupt kulturellen Beweggründen schon so vielfach erduldet wurde, beweisen, daß die Vorstellung der Gefühlszustände anderer Personen fähig ist, unter Umständen einen kräftigeren Affekt zu erzeugen, als die Vorstellung der eigenen Gefühlszustände. Dies kann nicht auffallen, wenn man bedenkt, daß das Streben nach Leben und Wohlbefinden des Ich, soweit es sich auf die Zukunft bezieht, ebenso durch die Vorstellung vermittelt wird, wie das Streben nach Leben und Wohlbefinden anderer. Die Vorstellung ist sozusagen die kommunizierende Röhre oder der Leitungsdraht, welcher die Gefühlszustände anderer Individuen in das eigene Gefühl herüberleitet. Nur soweit die Menschen die Gefühlszustände anderer ignorieren, oder soweit Liebe und Haß mitsprechen, oder momentane Erregungen (Not, Leidenschaft,) im Spiele

sind, oder endlich Erziehung und Gewohnheit dasselbe abgestumpft haben, schweigt das Mitgefühl oder Wohlwollen.

Es ist eine Feinheit der hebräischen Sprache, daß sie für Erkennen und Liebe das gleiche Wort jada gebraucht; weil das Mitgefühl eine natürliche Konsequenz der Erkenntnis des Seelenzustands anderer ist. Je vollkommner die Erkenntnis, desto tiefer das Mitgefühl.

Unseres Erachtens ist nun dieses Wohlwollen ein Vernunftaffekt ersten Rangs, weil es dem Leben erst seinen vollen Inhalt giebt, und ohne dasselbe es keine wahre Glückseligkeit giebt; was ja alle bestätigen, welche über das menschliche Glück unbefangen reflektierten, von Paulus, welcher erklärt, der Mensch sei ohne die Agape ein tönend Erz und eine klingende Schelle, bis Goethe, der das Distichon schrieb: „Wer ist der glücklichste Mensch? Der fremdes Verdienst zu empfinden Weiß und an fremdem Genuß sich wie am eignen zu freun."

Das Wohlwollen hat ein Janusgesicht: Mitfreude und Mitleid, und dieses letztere erklärt Spinoza für nicht vernunftgemäß. Wir können das unterschreiben, soweit es jenes sentimentale, weichliche, weibische Gefühl betrifft, das mehr als passiver Affekt auftritt, denn als kräftiges Motiv zum Handeln. Das vernunftgemäße Mitleid hat seinen Schwerpunkt im Wollen, es manifestiert sich als Maxime des Handelns, wenn es auch affektiv motiviert ist.

Hienach ist es ein Postulat der praktischen Vernunft, das Wohlwollen als eminenten Glücksfaktor zu kultivieren; woraus sich denn die Regelung des Wollens im Sinne des Altruismus als unabweisbare Konsequenz ergiebt, da jede Verletzung desselben als Unlust empfunden wird, und bei häufiger Wiederholung das Wohlwollen mehr und mehr abstumpft.

Hierzu kommt ein Weiteres. Die Unlust über den Untergang der eigenen Individualität kann nur aufgehoben werden durch die Idee der Fortdauer anderer Individuen. Der Wille zum Leben ist nichts anderes als das Streben nach Lust auf die Zukunft bezogen. (Der Selbstmörder entflieht darum dem Leben, weil ihm die Zukunft mehr Unlust zu bieten scheint, als Lust.) Die Vorstellung, mit dem Tod in das Nirwana einzugehen, erzeugt die Unlust der unbefriedigten Begierde nach Lust. Sobald aber der Mensch sich vorhält, daß auch nach seiner Auflösung zahlreiche andere gleichfühlende Wesen fortbestehen, von welchen die süße Lust des Daseins fortempfunden wird, fühlt er sich beruhigt. — Ist der Mensch nun gar von der Überzeu-

gung durchdrungen, daß die Menschheit sich in materieller und idealer Hinsicht immer mehr entwickelt und von Generation zu Generation zu höherer Vollkommenheit aufsteigt, so wird sich dermaßen „sein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern", daß er sein Ich und dessen Interessen der Gesamtheit und ihrem Wohl fröhlich unterordnet, und nicht mehr seine verwelkliche Individualität, sondern die Gattung das Zentrum seines Wollens behauptet. Daraus ergiebt sich die höchste Tugend: das aktionskräftige Streben im Dienste des Kulturfortschritts.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 09 05 13 016 8